# Religion und Geisteskultur

Zeitschrift

für religiöse Vertiefung des modernen Geisteslebens

Herausgegeben

von

**Lic. Th. Steinmann**

Dozent für Philos. und theol. Syst. am theol. Seminar der Brüdergemeine in Gnadenfeld.

Dritter Jahrgang.

Göttingen
Vandenhoeck & Ruprecht
1909.

V.3-4
1909-10

94262

# Inhalt:


Seite

Gott und Welt. Das neue Weltbild und der christliche Gottesglaube. Von Prof. D. Martin Schulze-Königsberg i. Pr. . . . . 1

Das historische und metaphysische Element im Christentum im Hinblick auf die theologischen Verhältnisse der Gegenwart. Von Pfarrer Dr. Wilhelm Ernst-Harskirchen . . . . . 20

Unsterblichkeit. Von Professor Dr. Adolf Mayer-Heidelberg . . . . . 30

Künstlerisches Empfinden in der religiösen Malerei. Von Privatdozent Dr. Hans Hielscher-Münster i. W. . . . . 38

Über wissenschaftlichen und religiösen Dogmatismus. Von Lic. Th. Steinmann. 46

Jesus und die Zukunft des Christentums. Von Prof. Dr. M. Wentscher-Bonn 99

Gottesvorstellungen und Gottesgefühl. Von Jul. Konstantin v. Hoeßlin-Berlin . . . . . 108

Die Verschiebung der religiösen Lage und der Staat. Von Dr. Reinhard Liebe-Freiberg i. S. . . . . 130

Die Religionsphilosophie des Jakob Fr. Fries. Von Dr. Carl Brinkmann-Berlin . . . . . 140

Gustav Claß †. Ein Nachruf von Prediger D. Paul Kölbing-Straßburg i. E. 149

Alter und neuer Glaube. Ein modern apologetischer Vortrag. Von Prof. D. Karl Sell-Bonn . . . . . 183

Die moderne Theologie in ihrer Bemühung um die religiöse Wahrheit. Von Dr. Heinrich Lilienfein-Berlin . . . . . 201

Zur Frage des religiösen apriori. Von Paul Spieß-Herborn . . . . 207

Psychologie und Religion. Versuch einer Auseinandersetzung mit H. Ebbinghaus. Von Lina Keßler-Stettin . . . . . 216

Dogma und Kirche als Ursachen der Intoleranz. Von Prof. Dr. Wilh. Soltau-Zabern . . . . . 225

Zur Frage des religiösen apriori. Eine Erwiderung auf die Bemerkungen von Paul Spieß. Von Geh. Kirchenrat Prof. D. Ernst Troeltsch-Heidelberg . . . . . 263

Zur Psychologie des Atheismus. Von Prof. Dr. Karl Joël-Basel . . . 272

Religion als Kunst. Von Prof. Dr. Adolf Mayer-Heidelberg . . . . 282

Die Bekehrung Augustins. Eine religionspsychologische Studie. Von Prof. D. Reinhold Seeberg-Berlin . . . . . 290

Förderung der christlichen Kunst. Von Dr. Hans Schmidkunz-Halensee 309

## Berichte:


| | Seite |
|---|---|
| Die religiöse Bewegung der Gegenwart in Frankreich. Von Dr. Isaak Benrubi-Paris | 69 |
| Ein Beitrag zur Psychologie slavischer Frömmigkeit. Von Prediger Dr. Walther E. Schmidt-Herrnhut | 83 |
| Das Wiederaufleben alter Philosophie II. Von Dr. Otto Braun-Hamburg | 86 |
| Die Auseinandersetzung des Christentums mit dem modernen Individualismus. Von Stadtvikar Otto Gerok-Heilbronn | 92 |
| Die ethische Kirche der Zukunft. Von Emily Altschul-Zürich | 156 |
| Ein Beitrag zur Verhandlung über das Unsterblichkeitsproblem. Von Prof. D. E. W. Mayer-Straßburg | 170 |
| Martin Deutinger. Von Dr. Karl Gebert-München | 173 |
| Das religiöse Leben in der Kirche Rußlands. Von Priester Seraphim Lade-Nowogradwolynsk | 236 |
| Das Wiederaufleben alter Philosophie III. Von Dr. Otto Braun-Hamburg | 248 |
| Zur Abstammung des Menschen. Von Prof. Dr. Ludwig Weis-Darmstadt | 258 |
| Das Problem des Lebens in kritischer Bearbeitung von Generalarzt Prof. Dr. Kern. Eine Betrachtung von Frau Dr. Marie Joachimi-Dege-Frankfurt a. M. | 316 |
| Kantiana. Von Dr. Richard Hönigswald-Breslau | 326 |
| Die Zigeuner nach Geschichte, Religion und Sitte. Von Wilhelm Brepohl-Seegefeld | 333 |
| Besprechungen . . . . . 96. 176. 261 | 343 |
| Eingesandte Bücher . . . . . 98. 182. 262 | 347 |
| Preisaufgabe | 348 |

# Gott und Welt.

## Das neue Weltbild und der christliche Gottesglaube.

Von **Martin Schulze.**

Gott und Welt — ein unerschöpfliches Thema! Alle Philosophie, die den Namen verdient, ist je und je, wenn nicht davon ausgegangen, so doch darauf hinausgelaufen. Und vor der Philosophie und neben der Philosophie hat der Glaube eine Antwort darauf gegeben, in *seiner* Weise und mit seinen Mitteln.

Ich will der Geschichte des Denkens und des Glaubens in dieser Beziehung hier nicht nachgehen. So wichtig geschichtliche Orientierung in dieser wie in allen großen Fragen ist — sie macht den Blick weit und frei —, so liegt doch ihre letzte Entscheidung auf persönlichem Gebiete. Auch die philosophischen Weltanschauungen sind bis zu einem gewissen Grade persönlich bedingt, nur daß sie, wenn sie recht aufgebaut sind, von einer möglichst umfassenden Berücksichtigung des in Natur und Geschichte gegebenen Tatsachenmaterials ausgehen. Aber in welche Beleuchtung sie es stellen, und wie sie also die Welt und das Leben schließlich auffassen, das hängt von der Grundrichtung der Betreffenden ab. Es ist eine Sache persönlicher Überzeugung. Sonst wären ja gar nicht so mancherlei, ja entgegengesetzte philosophische Weltanschauungen neben einander möglich.

Der *religiöse* Glaube fußt im Unterschiede von diesen nicht auf der Beobachtung der Dinge bezw. des Geschehens, sondern auf dem unmittelbaren Innewerden Gottes im Innersten des Gemüts. Darin liegt einerseits seine Stärke. Es handelt sich bei ihm um eine ganz persönliche Gewißheit. Damit ist freilich auch die Möglichkeit seines Zurückbleibens hinter den Fortschritten des Wissens gegeben. Denn die Vorstellungen, welche er sich von seinem Gott auf Grund jenes inneren Erlebens macht, werden immer dem Weltbilde, das man hat, eingeordnet. Handelt es sich doch beim Glauben um nichts anderes als um Gottes Beziehung zu dem Menschen und damit auch zu der Welt, in die er sich hineingestellt findet. Überhaupt kann unser Bewußtsein von der letzteren nicht abstrahieren. Und dieser ohne Weiteres übernommene und verwertete Vorstellungsrahmen wird nun (wenn auch nicht gleich bei der ersten Entstehung des Glaubensbewußtseins, so doch weiterhin) die Ursache einer Spannung und Ent-

fremdung zwischen ihm und dem wissenschaftlichen Bewußtsein. Für dieses verschiebt sich im Laufe der Zeit auf Grund neuer Beobachtungen das Weltbild, und damit gewinnt das Gaubensbewußtsein zwar nicht seinem innersten Gehalte nach, wohl aber sofern es mit dem bisherigen Weltbilde zusammenhängt, etwas Unzureichendes für alle, welche die neuen Errungenschaften sich zu eigen machen. Wenn nun der Glaube sich alsbald in neue, dementsprechende Formen umgießen wollte – und er könnte es, ohne seinen wesentlichen Inhalt zu verletzen –, so würden natürlich gar keine Schwierigkeiten entstehen. Es kommt aber anders. Das Glaubensbewußtsein bleibt von jener Veränderung, sie mag so groß sein, wie sie will, noch lange unberührt. Das kommt nicht bloß daher, weil der Schein für das alte Weltbild spricht und dasselbe sich also nach wie vor bei der Menge behauptet.[1]) Vielmehr gehen auch manche von denen, welche mit der neuen Errungenschaft Bekanntschaft machen (im Interesse des Glaubens, wie sie meinen) nicht auf sie ein, ja widersetzen sich ihr. Man ahnt, wie tief dieselbe in die Glaubensvorstellungen eingreifen müßte. Diese erscheinen aber als etwas Unantastbares, über allen Wechsel Erhabenes. Und das hängt wieder damit zusammen, daß man sich an die Überlieferung aus den Ursprungszeiten der Kirche unbedingt gebunden fühlt. Da erscheinen alle Glaubensaussagen noch in den alten Rahmen gefaßt, ja da werden Hand in Hand mit ihnen direkt Elemente einer alten Naturwissenschaft dargeboten. So in den Schöpfungssagen. Aber auch sonst kommt dergleichen vor. Man will nun nicht zugeben, daß da ein überwundener Standpunkt eingenommen wird. Es ist uns in den Tischreden Luthers eine abfällige Äußerung über Kopernikus berichtet. „Der Narr", heißt es, „will die ganze Kunst Astronomia umkehren. Aber wie die heilige Schrift anzeigt, so hieß Josua die Sonne stillstehen und nicht das Erdreich."

Indessen die Entwicklung hat sich hier wie sonst durch den Widerspruch nicht aufhalten lassen. Auch die Verfolgungen, welche die römische Kirche über die Anhänger und Förderer des Neuen, einen Giordano Bruno und einen Galilei verhängte, sind vergeblich gewesen. Endlich, nach Jahrhunderten hat man sogar drüben das Verdammungsurteil zurücknehmen müssen. Die Wissenschaft war inzwischen, unter den Auspizien protestantischer Freiheit, ihren Weg weiter gegangen. Von Kopernikus über Galilei, Kepler, Newton bis Kant und über ihn hinaus ein großer Siegeszug der modernen Naturwissenhaft. Damit war der alte Anblick der Welt entschwunden, den noch Tycho Brahe dadurch aufrecht zu erhalten gesucht hatte, daß er die andern Planeten um die Sonne und diese mit dem Monde um die Erde

[1]) Im gewöhnlichen Leben wird dasselbe allerdings heute noch allgemein vorausgesetzt. Aber man darf daraus nicht Kapital schlagen in dem Sinne, daß also alles beim Alten bleiben könne. Denn wir sind uns doch des Imaginären dieser Vorstellungen wohl bewußt und lassen uns das Urteil in Glaubensfragen dadurch nicht trüben.

sich drehen ließ. Es wurde festgestellt, daß nach bestimmten mathematisch-physikalischen Gesetzen (den Gesetzen der Attraktion und Gravitation) die Erde mit allen Planeten um die Sonne (wie der Mond um die Erde) kreise. Und weiter fand man, daß unser Sonnensystem auch auf mechanischem Wege entstanden zu denken sei. Ja über dieses hinaus dehnte sich, übrigens schon für Giordano Bruno's weitreichenden Blick, eine unermeßliche Welt.

Heutzutage lernt man das in der Schule. Aber noch immer fehlt viel daran, daß die Konsequenzen für die Glaubenslehre gezogen würden. Den Sonnenstillstand zu Gibeon (Jos. 10) hält freilich wohl niemand mehr aufrecht. Auch was die biblische Schöpfungsgeschichte oder, wie es genau heißen muß, Schöpfungsgeschichten — denn die ersten beiden Kapitel der h. Schrift bieten ja deren zwei, und zwar ziemlich verschiedene[2]) — betrifft, so ist man in weiten Kreisen geneigt, die Annahme ihrer Einzelheiten nicht mehr als Sache des Glaubens[3]) zu betrachten, sondern nur ihre wirklich religiösen Grundgedanken, ein Standpunkt, den die kritische Bibelforschung längst eingenommen hat. Und so legt man überhaupt auf manches keinen Wert mehr, was ehedem, weil es in der Bibel stand, ohne weiteres für Wahrheit gehalten wurde. Man soll die Bibel nicht als eine Quelle naturwissenschaftlicher Belehrung gebrauchen oder vielmehr mißbrauchen, sondern religiöse Erbauung daraus schöpfen: diese schon von Kepler erhobene Forderung darf jetzt im Allgemeinen als anerkannt gelten. Aber es genügt nicht, daß man gewisse Materien, welche direkt dem Urteil der Naturwissenschaft unterliegen, aussondert, alle Vorstellungen aber, welche über das Gebiet der exakten Forschung hinausgreifen, unbesehen übernimmt und jeden Einspruch von dieser Seite als unberechtigt zurückweist; vielmehr gilt es zu erkennen, daß die Form, welche sie erhalten haben, nur verständlich ist unter Voraussetzung eines ganz bestimmten Horizonts, und daß dieser Horizont nicht mehr der unsrige ist.

Das Weltbild, dem sie sich einordnen, ist bekanntlich dieses: Über der Erde, durch die blaue Wölbung von ihr geschieden, liegt der Himmel, der Ort Gottes und der seligen Geister um ihn. Dahin erhebt sich die menschliche Seele im Gebet, von da lenkt Gott jegliches Geschehen. Vom Himmel, aus seiner unmittelbaren Nähe, kam der Sohn Gottes auf die Erde, um Mensch zu werden, dahin kehrte er nach Vollendung seines Werkes zurück, von da wird er über kurz oder lang wiederkommen zum Gericht, zur endgiltigen Entscheidung der Lose. Die Glaubenslehre ist von Anfang bis zu Ende in diesen Rahmen gefaßt.

Nun ist uns dieser Rahmen zerbrochen worden. Wir mögen das beklagen. Wie anheimelnd nahm sich in ihm die Wirklichkeit aus für

[2]) Schon diese Erkenntnis macht, abgesehen von aller Naturwissenschaft, die alte sklavische Bindung an den Bericht über das „Sechstagewerk" unmöglich.

[3]) Was ist das auch für ein Glaubensbegriff!

unser Kindergemüt! Die Welt so klein und der Himmel so nah und ein ununterbrochenes Auf und Nieder zwischen Himmel und Erde! Fürwahr, ein schöner Traum ist uns zerronnen! Jetzt schwinden dem Auge, wenn es nachdenklich in die Welt schaut, alle Grenzen; unsere Erde, einst der Mittelpunkt, um den sich alles drehte, erscheint als ein verschwindender Punkt im unermeßlichen Raume, was sind nun erst die einzelnen Menschen auf ihr? Und wo bleibt Gott? Unserer Seele möchten die Flügel lahm werden, wenn sie ihn sucht. Sie hat den festen Anhalt von ehedem verloren.

Die Dinge liegen doch tatsächlich nicht so schlimm, wie es auf den ersten Blick scheint. Denn auch dereinst war es nicht sowohl die räumliche Nähe und Erreichbarkeit seines Gottes, was den Christgläubigen über der Welt Sünde und Leid erhob, als vielmehr die Erfahrung seiner geistigen Gegenwart. Das Christentum bedeutet seinem innersten Wesen nach die Überwindung der Jenseitigkeit Gottes, wie sie das Judentum charakterisiert. Mitten in der Herrschaft des Gefühls der Gottesferne bricht bei Jesus das Bewußtsein einzigartiger Gemeinschaft mit Gott hervor, und die Bewährung derselben in der Hingabe an die Seinen bis in den Tod erweckt in diesen das kindliche Vertrauen zu der ewigen Macht, das Gefühl der Geborgenheit in ihr, den Trieb, ihr auch zu dienen in dem ganzen Leben. Und so überwindet der vom Meister ausgehende Geist in der Menschheit überhaupt, — soweit er sie erreicht und in ungebrochener Kraft sich geltend machen kann, — alle Gottentfremdung durch die Begründung und Ausbreitung der Religion der Kindschaft. So wird von innen heraus ein neues, gottgeeintes und darum der Welt überlegenes Leben hervorgerufen.

Diese Religion ist nach Ursprung und Art nicht an das alte Weltbild gebunden, wenn auch die Vorstellungen, in die sie sich bei ihrem Erscheinen gekleidet hat, demselben natürlicherweise entsprechen. Es lebt darin etwas über Raum und Zeit Erhabenes; die Gotteserfahrung, die man in ihr macht, ist größer als die Fassung, welche man dem Gottesglauben und mit ihm der ganzen religiösen Weltanschauung zu geben vermag. Im Prinzip ist das Christentum die Widerlegung des Irgendwo-außerhalb-der-Welt-seins Gottes, es ist, könnte man geradezu sagen, die religiöse Antezipation der wissenschaftlichen Entdeckung, welche die Neuzeit eröffnete: Beidemal die Durchbrechung einer Schranke, dort die Aufhebung der innern Geschiedenheit des Menschen von Gott, hier die der Enge des äußeren Blicks in die Welt.

Wenn dem aber so ist, dann haben die Vertreter des Christentums auch keinen Grund, sich gegen eine dem ins Unermeßliche erweiterten Horizonte entsprechende Auffassung des Verhältnisses Gottes zur Welt zu sträuben. Tun sie es dennoch, so erwecken sie bloß den falschen Verdacht, daß das Christentum einen überwundenen Standpunkt bezeichnet, während

das doch tatsächlich nur von der Form gilt, in welche der Glaubensinhalt einst gegossen ward. Ich bin der festen Überzeugung, daß die Irreligiosität nimmer hätte so überhandnehmen können unter den wissenschaftlich Gebildeten der neueren Zeit, wenn man kirchlicherseits die Forderungen dieser in höherem Grade verstanden hätte und auf sie eingegangen wäre. Ein neben der Welt stehender, lediglich von außen auf sie einwirkender Gott ist etwas Unannehmbares für das moderne Bewußtsein. Wenn man nun alle diejenigen, welche davon durchdrungen sind und darnach ihren Glauben einrichten, ohne Weiteres zu Gottesleugnern stempelt, wie das je und je geschehen ist, dann gewöhnt man sich auf der Gegenseite mit der Zeit an dieses Urteil, überläßt den Glauben, den man doch nicht teilen kann, der Kirche und kümmert sich lediglich um die Welt. Das ist, glaube ich, die Geschichte manches Atheisten. Inzwischen wäre man für eine zeitgemäße Form des Gottesbewußtseins vielleicht sehr empfänglich gewesen. Ich sage: vielleicht. Denn ich weiß wohl, daß es noch andere Hindernisse des Glaubens gibt als den berechtigten Anstoß an einer unzulänglichen Fassung desselben, die doch von den eigentlichen Vertretern der Sache als unwandelbar hingestellt wird.[4])

Andrerseits muß man zugeben, daß die Beseitigung der räumlichen Grenze zwischen Gott und Welt in der Neuzeit doch auch eine große Gefahr für den Glauben mit sich gebracht hat, nämlich die Gefahr, daß der spezifische Unterschied zwischen Gott und Welt verwischt wird, mit welchem allerdings unsere Religion steht und fällt. In der Tat hat man in der Geschichte des modernen Denkens Gott, auch soweit man die Welt nicht einfach an seine Stelle setzte oder mit ihm identifizierte, doch zumeist in einer Weise in sie hineingezogen, daß man den Mißkredit begreifen kann, in welchen bei vielen der ganze Immanenzgedanke geraten ist, an dem doch ohne Frage etwas Wahres ist, ja ohne den der lebendige Gott sich gar nicht behaupten läßt, der darum auch in der Bibel trotz aller Schranken, die das Weltbild für das religiöse Vorstellen mit sich brachte, vielfach zum Ausdruck, manchmal zu einem überwältigenden Ausdrucke gekommen ist[5]). Wenn nun aber Gott und Welt lediglich wie zwei Seiten derselben Sache unterschieden werden, wenn Gott die in der Welt unbewußt sich auswirkende Kraft oder Ordnung, wenn er das Eine in allem und was dergl. mehr, sein soll, so kann sich allerdings der christliche Glaube in solchen Begriff von Gott nicht finden. Denn dabei handelt es sich nicht bloß um eine Abstreifung von Unvollkommenheiten der religiösen Vorstellung, sondern um etwas wesentlich Anderes.

[4]) Wenn die Orthodoxie Form und Inhalt für solidarisch erklärt, so ist mit der unausbleiblichen Kritik der ersteren naturgemäß auch die Preisgabe des letzteren gegeben, während, wenn gehörig unterschieden wird, die Kritik zur Umbildung der Form führt. [5]) Man denke an das Bewußtsein der Allgegenwart Gottes, wie es sich I. Reg 8 od. Psalm 139 ausspricht!

Es ist ja wahr, daß wir schließlich mit allen unseren religiösen Aussagen von Gott nicht über Gleichnisse hinauskommen, wir drücken aber in ihnen doch etwas wirklich Erlebtes aus, was auch objektiv gelten muß, wenn anders die Religion einen Sinn haben soll. Wenn wir ihn nun den allmächtigen Vater nennen, so bedeutet dies, daß wir ihm vertrauen dürfen, was auch der Welt Lauf uns bringen mag, weil derselbe von seinem Willen abhängt, dieser aber unser Bestes will. Dessen werden wir gewiß, wenn wir durch Christus zu Gott kommen. Dann sehen wir die Welt samt ihrer Ordnung beschlossen in einem Höheren, der in ihr seine ewigen Gedanken verwirklicht. Dann sinkt uns die Natur bei aller ihrer Größe zu einem Mittel für das Reich der Geister herab, in dem wir nun Bürger geworden sind, das Reich des Friedens und der Liebe in der Gemeinschaft mit dem „Vater der Geister."

Das ist der innerste Kern des Glaubens an den persönlichen Gott, das ist seine Wahrheit. Ich kenne die Bedenken wohl, die gegen ihn erhoben worden sind und werden, ich habe sie einst selbst geteilt und es hat Jahre gedauert, ehe ich über sie hinwegkam. Der persönliche Gott, das scheint ja grade der außerweltliche zu sein, der mit dem früheren Weltbilde zusammengehört, der aber ins neue nicht mehr hineinpaßt. Nun, es kommt ganz darauf an, was man unter Persönlichkeit versteht. Denkt man dabei an den Menschen, wie er leibt und lebt, seine ganze Existenz, dann ist freilich nicht abzusehen, wie der Begriff auf Gott übertragen werden kann, ohne ihn zu verendlichen. Man mag sich dann sein Bild nach dem größten Maßstabe ausmalen, es kommt doch nichts anderes heraus als — nun eben ein Riese von einem Menschen, der sich mit der ganzen Welt ebenso abgibt wie wir mit den Dingen um uns her. Das ist keine Gottes würdige Vorstellung. Aber auch wenn der Begriff der Persönlichkeit auf das rein geistige Gebiet beschränkt wird, kann er nicht ohne Weiteres von Gott gelten. Unser Geist ist dem Werden und der Veränderung nicht minder unterworfen wie unsere Leiblichkeit. Ja, er muß sich überhaupt erst aus der Natur heraus entwickeln. In den Anfängen unseres Daseins ist er gleich null, und nur sehr allmählich bildet er sich und nimmt er zu. Auch die bedeutendsten Individuen brauchen Zeit zu ihrer Entfaltung. Das ist das Hauptbedenken. Denn Gott ist ewig. Mit dieser seiner „Eigenschaft" gerät man in Konflikt, sobald man ihm Bewußtsein, Wollen, Denken, Fühlen nach Art des unsrigen, wenn auch viel umfassenderes zuschreibt. Durch die bloße Ausweitung wird unser Geistesleben noch nicht absolut. Man hat nun gemeint, Gott genugzutun, ja erst recht genugzutun, wenn man ihn als die, selbst unpersönliche Quelle von jenem bezeichnete. Aber wenn man diesen Gedanken durchdenkt, erheben sich doch auch Schwierigkeiten. Ist es möglich, daß die

Ursache der Wirkung so wenig homogen ist? Wird man nicht grade in Anbetracht der Abkunft unseres Geistes von dem göttlichen trotz allem eine Verwandtschaft beider behaupten müssen, zumal wenn man nicht bloß an die Ausübung irgendwelcher geistigen Funktionen unsererseits, sondern an das höchste Ziel denkt, dem wir entgegenstreben, unser religiös-sittliches Ideal. In diesem Sinne sieht das Christentum in Gott das Urbild des persönlichen Lebens[6]). Man sagt wohl, daß damit nur etwas, was in uns zur Verwirklichung drängt, in die objektive Wirklichkeit hinausprojiziert wird. Aber wie kommt dergleichen in uns und wie behauptet es sich in uns allen Widerständen zum Trotz, wenn es nicht in dem Urgrunde alles Lebens Realität hat, wenn es seinem Wesen fremd ist? Selbst Vertreter einer „religionslosen Moral" sehen sich genötigt, zu dem Glauben an das Gute oder die Macht des Guten ihre Zuflucht zu nehmen. Aber mit diesem Neutrum verhüllen sie doch bloß ihr Eingeständnis, daß es ohne religiöse Voraussetzungen eben nicht geht. Kann man sich etwas dabei denken, daß das Gute die Welt regiert? Nein, Freiheit von den Fesseln der Natur, wahrhaft sittliche Gemeinschaft gibts für die Menschen nur durch den weltumfassenden und weltüberlegenen Willen des Guten. Man braucht ihm nicht die Ehre zu geben und kann doch etwas von seiner die Geister erhebenden und verbindenden Kraft erfahren. Aber in dem unmittelbaren persönlichen Verhältnis zu ihm gelangt man doch erst zu den frischen, lauteren Quellen des Stroms, der manchen trägt, auch ohne daß er es weiß.

Wenn die sogen. humane Ethik in der Regel die Eigenart des Sittlichen nicht zu ihrem Rechte kommen läßt, es nur zu sehr mit dem Natürlichen verquickt, so hat das in nichts anderem als in der Flucht vor der Religion seinen Grund. Diese hat freilich auch oft die Moral verdorben, das Christentum nicht ausgeschlossen; aber dann war es eben entartet in Buchstabendienst oder Übung gewisser Zeremonien oder auch in schwärmerisches Wesen; von Haus aus ist es die Kraft der Sittlichkeit. Denn es eröffnet den Menschen die Lebensgemeinschaft mit dem Urbilde des Guten. In diesem Begriffe liegt, daß das Gute, dem wir nachstreben sollen, ursprünglich Gottes Wesen ist.

Aber — so hat man wieder entgegnet — gehört zum Sittlichen nicht die Gebundenheit an eine Norm, der Kampf mit widerstrebenden Neigungen, die Möglichkeit wenigstens der Nachgiebigkeit gegen dieselben? Für uns gehört das freilich dazu. In Anbetracht dessen mag man

[6]) In allen Religionen korrespondiert dem Gedanken der Erhabenheit Gottes über den Menschen der andere einer Ähnlichkeit zwischen beiden. Sonst wäre ja auch die Gemeinschaft mit Gott ausgeschlossen, auf welche es immer bei der Religion abgesehen ist. Es gilt das göttliche Leben mitzuleben. Die Ähnlichkeit wird nur in sehr Verschiedenem gesehen auf den einzelnen Stufen. Im Christentum hat sie wie alles rein sittlichen Gehalt.

Gott, wenn man will, *übersittlich* und also auch *überpersönlich*[7]) nennen. Man denkt dann eben bei Persönlichkeit und Sittlichkeit an unser der Endlichkeit unterworfenes Geistesleben. Das widerspricht aber nicht dem, was wir hier vertreten. Als das Urbild des Sittlichen, welches Gott für den Christen ist, steht er freilich *über unserer werdenden und mangelhaften Sittlichkeit*. Damit wird aber *zugleich* behauptet, daß *unser Ideal in ihm Wirklichkeit* ist. Diese Behauptung, auf die unsere religiöse Erfahrung führt und in deren Sinn wir mit Lotze vom persönlichen Gott sprechen, ist nicht schon deshalb unhaltbar, weil wir sie nicht klipp und klar zu machen vermögen. Wir kommen bei Gott überhaupt an die Grenze unseres endlichen, an Raum und Zeit gebundenen Vorstellens. So ist uns auch, um auf oben Gesagtes zurückzugreifen, ein *Bewußtsein*, welches über diese Schranken erhaben ist, unfaßlich. Wenn man darum Bedenken trägt, diesen Begriff auf Gott zu übertragen, so nenne man ihn *überbewußt*. Aber das ist nicht dasselbe wie *unbewußt*.[8])

Während der Gottesglaube, den wir hier vertreten, die Sittlichkeit zu tragen vermag, ist der *Pantheismus*, für den Gott und Welt in einander aufgehen, wenn sie auch begrifflich unterschieden werden, geeignet sie zu zerstören. Denn damit wird auch uns *unsere persönliche Selbständigkeit genommen*. Wir sind dann nichts als flüchtige Wellen, die in dem Meer des Lebens auf- und untergehen. Alles fließt in einander, auch die Grenze zwischen gut und böse schwindet, von Verantwortlichkeit ist keine Rede mehr. Der immanente Weltgrund wirkt sich in allem gleichermaßen aus, er weiß selbst nicht, wie. Nötigt wirklich das moderne Weltbild, Gott in dieser Weise in die Welt herein- und herabzuziehen? Ich kann das absolut nicht einsehen. *Ein seiner selbst und der Welt mächtiger, mit den Menschen persönlich handelnder*, diese als *Persönlichkeiten behandelnder* Gott ist nicht notwendig außerweltlich d.h. undenkbar. Es ließen sich hervorragende Denker der Neuzeit anführen, die den Theismus auf moderner Grundlage vertreten haben und vertreten. Sie sind freilich in der Minderheit geblieben. Aber die Wahrheit ist nicht immer auf Seiten der Mehrheit.

Es läßt sich verstehen, daß ängstliche Gemüter, um der Gefahr des Pantheismus zu entgehen, lieber auf dem alten Standpunkte (der äußer-

---

[7]) Ihn *übermenschlich* zu nennen, steht doch niemand an. Warum also nicht auch *überpersönlich*?

[8]) Ich halte es für ersprießlicher, man sucht das Problem *vom ethischen Gebiete* aus zu lösen, als daß man sich um den Nachweis der Möglichkeit eines absoluten Bewußtseins bemüht. Damit wird man nicht so leicht einen Gegner des Theismus überzeugen, wie wenn man zeigt, welche Voraussetzungen im Interesse des rein verstandenen Sittlichen gemacht werden müssen, bezw. wie die religiös begründete Sittlichkeit das Sittliche erst zu seinem Ziel und Wesen bringt.

lichen Gegenüberstellung von Gott und Welt) verharren. Man hat gesehen, daß die Übersetzung unseres Gottesglaubens in das neue Weltbild meist auf eine Preisgabe desselben hinausgelaufen ist. Und darum läßt man die Hand davon. Aber was bedeutet das denn eigentlich? Doch nichts anderes als dies, daß der Glaube nur mit Ignorierung unseres Weltwissens behauptet werden kann. Das will man natürlich auch wieder nicht wahr haben. Natürlich soll gelten, was die Forschung längst festgestellt hat. Die Sache ist die, man beruhigt sich ganz im Allgemeinen mit der Vereinbarkeit von beidem; wenn es aber gilt, an einem bestimmten Punkte damit Ernst zu machen, zieht man scheu zurück. Das ist eine ganz unhaltbare Stellung. Wer die Wissenschaft grundsätzlich anerkennt, muß auch bereit sein, die Konsequenzen zu ziehen.

Der einfache Christ mag ja vorderhand noch das Gefühl haben, daß er den Boden unter den Füßen verliert, wenn ihm gesagt wird, er solle die alte Anschauung des Verhältnisses von Gott und Welt und alles, was damit zusammenhängt, fahren lassen. Ihm mag das gleichbedeutend sein mit einer Verflüchtigung Gottes. Darum wird man schonend mit ihm umgehen müssen. Unser einer aber — ich meine die am geistigen Leben teilnehmenden Protestanten — muß doch imstande sein, sich über den naiven Standpunkt zu erheben, die Erhabenheit Gottes über die Welt auch in einem anderen als dem räumlichen Sinne des Wortes zu denken, nämlich dem (qualitativen) Sinne der geistigen Beherrschung derselben, ihres Durchwaltetseins von seinem Willen, wie er sich unserem sittlich-religiösen Bewußtsein kund tut. Das ist die Transzendenz Gottes, die im christlich-religiösen Interesse zu behaupten ist; damit ist aber zugleich eine gewisse Immanenz seiner gegeben, freilich eine andere als die, von der oben die Rede war (die pantheistische). Einseitig genommen[9]) trifft beides nicht die Wahrheit. Der geistig-sittliche Gottesglaube ist die Überwindung dieses Gegensatzes.

Ich hoffe damit unmißverständlich zum Ausdruck gebracht zu haben, worum es sich für mich handelt: Gott und Welt sollen nicht geschieden, sie sollen aber auch nicht in eins gesetzt werden. Es ist ja verständlich, wenn das moderne Bewußtsein von dem einen in das andere Extrem geraten ist. Es wäre aber an der Zeit, daß man den schroffen Gegensatz überwände und sich darauf besänne, daß

[9]) Man kann statt der so gefaßten Transzendenz auch Selbständigkeit sagen. Gott führt ein Eigenleben gegenüber dem All, in dem er gegenwärtig ist. Analog reden wir auch von einer Selbständigkeit unseres Geisteslebens gegenüber der Natur. Nur daß dieses — als individuelles — die Natur zu seiner Voraussetzung hat, wovon bei Gott nicht die Rede sein kann. Insofern hat der Vergleich des Verhältnisses Gottes zur Welt mit dem zwischen Leib und Geist etwas Hinkendes. Nur als in Gott begründetes und zusammengefaßtes (allgemeines) hat das Geistesleben volle Selbständigkeit.

die Wahrheit immer in der Mitte liegt. Der Pantheismus, der sich Gott als das Entwicklungsprinzip der Welt denkt, oder ihn im Menschen erst zu sich kommen läßt, bedeutet auch eine Verendlichung Gottes. Man mag immer sagen, das, was aus Gott werde, liege doch ursprünglich in ihm drin, an sich sei Gott, was er für sich erst im Menschen werde, man rettet damit nicht seine Gottheit. Wir müssen freilich das in unserer Anlage Gesetzte erst entfalten, Gott nicht. Wer ihn so in den Zeitenstrom hineinzieht, hat kein Recht denen, welche ihn den Dingen äußerlich gegenüberstellen, eine Verletzung seiner Absolutheit vorzuwerfen. Er tut nur in anderer Weise des Gleiche. Ja in gewisser Beziehung kommen jene anderen m.E. der Wahrheit näher. Gott muß allerdings als in sich fertig gedacht werden, wenn er überhaupt gedacht wird. Freilich hat er die Dinge nicht außer sich wie wir. Aber indem er sie schaffend durchdringt, unterscheidet er sich von ihnen als seinen Werken, die ihm gegenüber doch auch eine gewisse Selbständigkeit haben. Wer anders denkt, muß konsequenterweise Gott oder die Welt leugnen.

Ich denke, ich habe nunmehr den Gegensatz gegen den Pantheismus deutlich genug hervorgehoben, und man wird diese Abweisung der landläufigen Vorstellungen nicht mit ihm zusammenwerfen. In Wahrheit verfolgt sie ja vielmehr den Zweck, dem Pantheismus vorzubeugen. Denn es ist klar, daß demselben vielfach lediglich die Tendenz zugrunde liegt, das Unzureichende, was dem populären Theismus anhaftet, zurückzuweisen. Er schießt dabei nur über das Ziel hinaus. Ebendarum meine ich, wir entziehen ihm die Nahrung, wenn wir unsere Gottesvorstellung einer gründlichen Revision unterwerfen.

Vielleicht wird man mir erwidern, daß es dessen gar nicht mehr bedarf bei denen, an die ich mich mit diesen Auseinandersetzungen wende. Kein Verständiger denke heutzutage noch daran, Gott und Welt einander räumlich gegenüberzustellen. Es kann mir schon recht sein, wenn es so ist; ich fürchte nur, daß es sich dabei um ein Zugeständnis handelt, über dessen Tragweite man sich vielfach nicht klar ist, und welches man daher bei der ersten Gelegenheit, wenn auch vielleicht nicht mit Bewußtsein, zurücknimmt.

Z.B. in der Auffassung von der Schöpfung, die man vertritt. Daran, daß sie nicht in sieben Tagen vor sich gegangen ist, sein kann, haben alle, die etwas von der Naturwissenschaft verstehen, sich wohl gewöhnt. Es genügt nun aber nicht, daß der Zeitraum etwas, vielleicht auch viel länger genommen wird. Vielmehr gilt es einzusehen, daß Gottes Schaffen überhaupt nicht innerhalb gewisser Grenzen verläuft. Weder nach vorwärts noch nach rückwärts lassen sich welche ziehen. Ehedem als einem die Welt noch als ein großes Haus mit zwei (bezw. drei) Stockwerken erschien, in deren oberem (bezw. oberstem) Gott

Wohnung genommen habe, lag es freilich nahe, ja war es das einzig Natürliche, wenn man Gott erst mit der Zeit zu ihrer Verwirklichung übergehen und dann auch ziemlich schnell mit ihr fertig werden ließ. Nachdem man aber inzwischen an der Hand der Erfahrung und auf Grund genialer Entdeckungen einen Einblick in die Unermeßlichkeit der Räume und Zeiten gewonnen, die gesetzmäßige Bildung der Himmelskörper sich klar gemacht und weiter die Geschichte der Erde, dieses Splitterchens der großen Rotationsmasse, durch die ganze Reihe der Stufen kennen gelernt hat, ergibt sich ebendamit auch ein ganz anderer Begriff von der Ausdehnung des göttlichen Schaffens. Es geht fort, wie es ins Endlose zurückgeht.

Und nicht nur seine Dauer, sondern auch seine Art ist von der früher angenommenen grundverschieden. An die Stelle der Idee eines äußerlichen Hervorrufens muß die eines von innen heraus Bildens treten. Gottes Schöpfertätigkeit ist eine in der Entwicklung der Dinge sich vollziehende. Alles, was ins Dasein tritt, ist gottgewirkt, wie es auch durch bereits Vorhandenes bedingt sei. Insbesondere aber dürfen wir sein Schaffen auf die Knotenpunkte der Entwicklung beziehen, wo bisher noch nicht Dagewesenes in die Erscheinung tritt. Ich denke da an die Entstehung des organischen Lebens, weiter des Bewußtseins und der verschiedenen Stufen innerhalb desselben. Aber auch dazwischen pausiert Gott nicht, er hat in allen sein Werk. Der Unterschied zwischen Schaffen und Erhalten ist ein ganz relativer. Schließlich müssen wir uns auch das Neue als irgendwie vorbereitet durch das Bisherige denken. Jedenfalls ist die Schöpfung für uns kein einmaliger, abgeschlossener Akt, welchem dann die bloße Erhaltung folgte. Diese letztere Vorstellung von der Sache läßt sich mit der modernen Naturwissenschaft nicht vereinigen.

Es erheben sich aber auch andere Schwierigkeiten dagegen, welche auf die angegebene Weise beseitigt werden. Man hat die mit Bezug auf jene Lehrform von Alters aufgeworfene Frage, was Gott denn bis zur Weltschöpfung gemacht habe, eine müßige genannt. Ich finde, sie ist gar nicht so fernliegend[10]), wenn Gott bis zu einem gewissen Zeitpunkte oder auch bis zum Anfange der Zeit — beides läuft schließlich auf eins hinaus; denn hinter dem Anfange der Zeit müssen wir doch auch wieder eine Zeit vorstellen —, also wenn er bis dahin allein gewesen sein soll. Ferner, wie kann Gott ohne Welt gedacht werden, wenn er doch nur in ihrer Beherrschung der Allmächtige ist? Das hat schon Origenes geltend gemacht. Endlich ist, um nur noch dies zu erwähnen, die Vorstellung beanstandet worden, daß Gott aus dem Nichts oder, wie man statt dessen auch sagt,

[10]) Alle dergl. Fragen haben ihre Berechtigung in gewissen Schwierigkeiten bezw. Widersprüchen, welche den traditionellen Vorstellungen anhaften. Sie mögen dann freilich von manchen in unlauterer Absicht aufgeworfen werden.

an der Stelle des bisherigen Nichts auf einmal die Welt bezw. zunächst den Stoff dazu[11]) „hervorgezaubert" habe. Es ist ja nicht zu verkennen, daß diese Vorstellung einen großen Fortschritt bezeichnet über die ganz kindliche, übrigens noch in der ältesten christlichen Theologie wie auch in der zweiten biblischen Schöpfungserzählung (wenigstens, was den Menschen und die Tiere betrifft) vertretene, einer bloßen Bildung der Welt aus einem vorliegenden (gestaltlosen) Stoffe[12]). Ja auf dem alten Vorstellungsboden, wo das Verhältnis Gottes zur Welt als ein äußerliches erschien, war jenes die einzig mögliche Auskunft, wenn der Unbedingtheit Gottes nicht zu nahe getreten werden sollte. Aber es ist hier gegangen wie bei anderen Glaubenspunkten auch, daß gerade die Wahrung der Glaubensinteressen in einem unzureichenden Bewußtseinsmaterial zu Behauptungen führte, welche früher oder später die Kritik herausfordern mußten.

Das *Glaubensinteresse* ist in diesem Falle die *vollständige Abhängigkeit der Welt von Gott*. Diese meint man nicht anders festhalten zu können, als indem man *Gott vor der Welt dasein* läßt. Sonst scheinen beide — als ewig — einander gleichgestellt zu werden. Inzwischen wenn *Gott ewig schafft*, so ist damit noch lange nicht *das, was er schafft, ewig*. Es ist eben ein Unterschied zwischen Schöpfung und Schöpfung. Wir sagen nur, daß Gottes mit diesem Worte bezeichnetes Wirken nicht erst mit einem bestimmten Momente eingesetzt hat. Aber damit ist nicht gesagt, daß *diese unsere Welt* keinen Anfang hat und daß sie nicht der Veränderung und Vergänglichkeit unterliegt[13]). Mithin wird der Wesensunterschied zwischen Gott und Welt durch unsere Auffassung absolut nicht verwischt. Die Welt bleibt Produkt göttlicher Tätigkeit und damit ihm untergeordnet. Weltüberlegenheit und Vorweltlichkeit sind nicht dasselbe.[14]) Damit daß man Gott als vorweltlich sich vorstellt, hat man ihn sich noch lange nicht als weltüberlegen gedacht.

Wenn man mich nun fragt: „Ja, wie denkst du dir denn eigentlich den Hergang der Schöpfung?", so erkläre ich, daß sie sich meinem Begreifen vollständig entzieht. Wenn wir an diesen Punkt kommen, tun sich Abgründe vor unserem Denken auf, die uns schwindlig werden lassen. Wir können da nur gewisse Richtpunkte festlegen, an die man sich halten muß, um nicht auf Abwege zu geraten. Und dabei kommt neben dem christlichen Glaubensinteresse einmal unser Weltwissen und dann gewisse Forderungen des Denkens in Betracht. Aber eine wirkliche Erklärung von der Sache läßt sich nicht geben. Wer diese Selbstbescheidung nicht übt, mag manchem

[11]) Dies im Anschluß an Gen. 1, wo das Sechstagewerk bereits das Vorhandensein einer Materie voraussetzt. [12]) Der das „ex nihilo" übrigens nachgebildet ist. [13]) Vgl. auch hierzu schon Origenes. [14]) Sie sind es bloß für das naive Vorstellen, welches logisches und zeitliches Prius nicht unterscheiden kann.

imponieren mit der Sicherheit seiner Behauptungen, sie mögen nun einen altertümlichen oder einen modernen Anstrich haben: der Tiefe des Problems wird er nicht gerecht.

Diese Bemerkung gilt auch für das Folgende, wo es sich um die Allwirksamkeit Gottes und die Selbständigkeit des Endlichen handelt. Wir müssen beides vereinigen. Nur so werden wir dem frommen und dem wissenschaftlichen Interesse zumal gerecht. Die alte Dogmatik hat das auch gewollt, aber es ist ihr nicht gelungen und konnte ihr bei ihrer Weltbetrachtung nicht gelingen. Gott macht da alles allein.[15]) Die Modernen sind dem gegenüber im Allgemeinen geneigt, die Welt ganz auf sich zu stellen. Das eine Mal erdrückt Gottes Übermacht das Endliche; das andere Mal schiebt dieses in seiner Selbstherrlichkeit jenen auf die Seite. Wenn wir nun sagen: „beides ist verkehrt", so soll man uns nicht entgegenhalten: „Erst mußt du uns klipp und klar machen, wie sich das Ineinanderwirken Gottes und des Endlichen vollzieht". Dazu bin ich freilich nicht in der Lage. Deshalb kann man aber doch die Notwendigkeit dieser Formel klar machen und die Abweichungen von ihr mit Gründen zurückweisen.

Ich deutete schon an: das göttliche Schaffen geht fort, Schöpfung und Erhaltung lassen sich nicht trennen. Die Alten haben das ja auch gemeint, aber sie haben es von ihrem Schöpfungsbegriffe aus anders verstanden, nämlich dahin, daß Gott die Welt fortwährend vor dem Zurücksinken in das Nichts bewahre, und zwar durch Fortsetzung eben jener seiner ursprünglichen Tätigkeit. Mit dieser Behauptung wird jede Selbständigkeit der Welt aufgehoben. Wenn sie fortwährend sozusagen über dem Abgrund gehalten wird, hat sie keinen Zusammenhang und Bestand in sich. Auf diese Vorstellungsweise kann sich die moderne Wissenschaft absolut nicht einlassen. Ein Gott, von dessen Belieben wie Dasein so Bestand der Welt abhängt, der die ganze Weltschöpfung auch hätte unterlassen können, der die, nun einmal geschehene, jeden

---

[15]) Der Begriff der „Mitwirkung" strebt das Richtige an. Nach ihm ist alles ebenso von Gott wie von der Kreatur gewirkt (von jenem als der causa prima, von dieser als der causa secunda). Aber die Formel wird nicht folgerecht durchgeführt. Sobald man daran geht sie anzuwenden, kommt entweder die Allwirksamkeit Gottes oder die Selbständigkeit des Endlichen zu kurz (in der Regel passiert es der letzteren). Es kann ja auch nicht anders sein. Zwei einander äußerlich gegenüberstehende Ursächlichkeiten können nicht anders mit einander wirken als so, daß jede einen Teil wirkt d.h. in unserem Falle: Die Allwirksamkeit Gottes wird geschmälert. Sie läßt sich auf diesem (äußerlichen) Standpunkte der Betrachtung nur behaupten, wenn die endliche Ursächlichkeit vollständig ausgeschaltet wird. Das hat in einigen Fällen freilich religiöse bezw. sittliche Bedenken gegen sich, nämlich überall da, wo Verantwortlichkeit und Schuld in Frage kommt. Da sinkt dann (bei den alten Dogmatikern) die Wage zu gunsten der causa secunda. Das umgekehrte Verhältnis ist beim sogen. Deismus zu konstatieren: Da reduziert sich die Wirksamkeit Gottes auf die Welteinrichtung. Vgl. des Näheren die folgenden Ausführungen.

Augenblick rückgängig machen, der ferner – denn das gehört in eine Reihe damit – in der Welt, so lange sie dauert, alles nach seinem Gutdünken „einrichten" kann, ein solcher Gott läßt sich mit den Grundvoraussetzungen jener (der Wissenschaft) nicht vereinigen.

Es ist das aber, auch abgesehen davon, kein hoher Gottesbegriff. Man meint zwar, es liege im Interesse der göttlichen Allmacht dergleichen anzunehmen. Es fragt sich aber, ob eine so gedachte Allmacht noch die göttliche sein kann, die vollkommene, absolute, oder ob sie nicht vielmehr sehr unvollkommenen Vorbildern entlehnt ist. Tatsächlich schwebt dabei die Idee eines an kein Gesetz sich bindenden, ganz willkürlich schaltenden und waltenden irdischen Machthabers vor. Darin mag man ja zu gewissen Zeiten und in gewissen Ländern ein Ideal gesehen haben und vielleicht noch sehen, wir werden es kaum dafür halten. Wir lieben Ordnung und Zuverlässigkeit im Einzelnen wie im Ganzen. Es würde uns unerträglich sein, wenn wir von der unberechenbaren Willkür eines Despoten abhängig wären. Das wäre unserem persönlichen Selbstgefühl und unseren gemeinsamen sittlichen Interessen zuwider. Wie sollten wir auf unserm Standpunkte Gottes Verhältnis zur Welt nach dieser Analogie uns vorstellen?!

Aber auch das innerste Wesen unseres evangelischen Christentums weist unser Nachdenken in andere Richtung. Vertrauen, Verlaß auf Gott wäre undenkbar, wenn sein Wirken regellos wäre. Man fordert zwar gerade als Objekt dieser innern Haltung einen allmächtigen Gott im obigen Sinne. Wenn wir uns seiner Fürsorge im Laufe der Welt getrösten sollten, so müsse ihm alles möglich sein. Und man versteht das so, daß er auch wider den geordneten Gang der Dinge seine Absichten durchführen könne. Man ahnt nicht, daß man Gott damit für gewöhnlich in einem ganz entfernten Verhältnisse zur Welt und ihrem Geschehen stehen läßt. Sonst könnte die Notwendigkeit nicht eintreten, daß er gelegentlich „eingreift". Die neuere Orthodoxie, die ich hier im Auge habe, befolgt also im Allgemeinen die deistische Vorstellung, wonach Gott die Welt ein für allemal so und so geordnet hat und nun sich selbst überläßt; sie nimmt nur Ausnahmen an, in denen es sich zeigen soll, daß Gott doch nach wie vor der Herr der Welt, daß er nicht durch die Weltordnung verdrängt, gleichsam abgesetzt ist.

Der Deismus hat gegenüber dieser Art von Theismus immerhin den Vorzug, daß er von einem Widerstreit zwischen Gott und der Naturordnung bezw. dem ihr gemäß Geschehenden nichts weiß. Lieber mag man doch das göttliche Wirken ganz auf den Anfang beschränken, als daß man es so gleichsam sich selbst korrigieren läßt. Das ist

eine Auffassung, die unter allen Umständen vermieden werden sollte. Der Gottesglaube muß rein sein, wenn die Menschen für ihn gewonnen bezw. wiedergewonnen werden sollen.

Es handelt sich beidemal um eine Nachwirkung des alten Weltbildes bezw. der ihm entsprechenden äußeren Gegenüberstellung von Gott und irdischer Natur. Nur daß dabei die einen mit der Erkenntnis dieser als einer in sich geordneten Ernst machen, während die anderen nur im Allgemeinen damit gerechnet haben wollen. Auch unter diesem Gesichtspunkte ist der Deismus der haltbarere Standpunkt. Eine nicht ausnahmslos geltende Gesetzmäßigkeit, das ist ein hölzernes Eisen. Man mag sagen, daß wir die Gesetzmäßigkeiten der Natur, zumal in ihren unzähligen Kombinationen[16]), noch lange nicht vollständig erfaßt haben, und daß sie daher noch viel Unbegreifliches für uns enthält, viel Überraschungen uns bereiten kann, wie sie das denn neuerdings schon reichlich getan hat. Aber man kann nicht sagen, daß durch Beobachtung und Nachdenken gefundene und durch eine, womöglich Jahrhunderte lange Erfahrung erhärtete Gesetze, etwa das der Schwerkraft, für gewisse Fälle (und zwar ohne daß im Zusammenhange des Endlichen eine entgegenwirkende Kraft in Betracht käme) aufgehoben werden können.

Ehedem als der strenge Begriff eines Naturgesetzes noch nicht gebildet war, als man nur von einer regelmäßigen Wiederkehr der Erscheinungen innerhalb gewisser Grenzen wußte — soweit sie sich eben jedem aufdrängt —, mochte man sich das Verhältnis Gottes zu dem Weltgeschehen so denken, daß Gott in der Verbindung der Dinge für gewöhnlich eine bestimmte Ordnung befolge, von der er jedoch unter Umständen auch abweichen könne. Es lag da noch alles in seiner von außen an die Natur herankommenden und sie beeinflussenden Hand. Auf diesem Standpunkte bestand das Wunder lediglich in der Anwendung einer verschiedenen Methode bei der Einwirkung Gottes auf die in sich gar nicht zusammenhängenden Dinge. Er schiebt einfach die Mittelursachen, die er sonst benutzt, beiseite, oder er läßt sie bei seinem Influxus eine andere Wirkung haben als gewöhnlich. An die Stelle dieser naiven Vorstellung ist nun neuerdings bei denen, welche sich mit ihrer Religion noch immer nicht ganz ins neue Weltbild haben finden können, andrerseits aber doch auch mit dem Begriff einer gesetzmäßigen Verbindung der Naturvorgänge irgendwie sich abfinden müssen, ich sage, es ist bei ihnen an die Stelle jener naiven Vorstellung von einer gelegentlichen Abwechslung in der Behandlung des von ihm Geschaffenen die Idee einer Durch-

[16]) Die Verhältnisse sind viel komplizierter, als man sie sich bei der Behandlung des Problems vorstellt, wenn man eine endliche mit der göttlichen Ursächlichkeit zusammenbringt.

brechung der Naturordnung getreten[17]). Aber damit tut man weder Gott noch der Natur genug.

Es ist der Frömmigkeit eigen, alles Geschehen unmittelbar auf Gott zu beziehen. Diesen Standpunkt hat die alte Auffassung in ihrer Weise zum Ausdruck gebracht. Es ist andrerseits die Aufgabe der exakten Wissenschaft, die sich inzwischen entwickelt hat, alles auf seinen Zusammenhang unter sich zu untersuchen. Ein solcher erscheint durch gewisse altüberlieferte Vorstellungen ausgeschlossen. Insofern sind sie nicht mehr brauchbar. Denn wir dürfen nicht etwas als religiöse Wahrheit hinstellen, was unserer wissenschaftlichen Einsicht widerspricht. Die Annahme eines — sit venia verbo — von außen an den Dingen herumschiebenden Gottes ist für unsere Zeit eine Zumutung.

Unsere Religion ist indes an diese Vorstellung nicht gebunden. Sie muß allerdings behaupten, daß Gott alles beherrscht. Aber daß er es in der Weise tut, ist mit ihrem innersten Wesen gar nicht gegeben, das hängt nur mit der alten Weltvorstellung zusammen.

Wir rücken Gott den Menschen nicht ferner, wenn wir den Naturzusammenhang zu seinem Rechte kommen lassen. Derselbe ist doch von dem geistigen Gott durchwaltet. Die Naturforschung als solche hat zwar keine Veranlassung auf sein Walten darin zu achten, wie andrerseits die Religion als solche kein Interesse hat, dem von ihm durchwalteten Naturzusammenhange nachzugehen. Wenn nur die eine die andere nicht ausschließt! Das ist aber nicht der Fall, wenn die Naturgesetze, die man aus der Erfahrung abstrahiert bezw. durch kühne Entdeckung findet, als die Regeln seines Wirkens angesehen werden.[18])

Der Gegensatz, der heute zwischen beiden (nicht durchgängig, aber vielfach) besteht, ist kein in der Sache begründeter. Er ist lediglich eine Folge davon, daß die eine der anderen nicht das Ihre gibt, daß sie sich von dem eigenen Standpunkte aus in die andere mengt. Die Religion oder vielmehr ihre Vertreter halten vielfach an Behauptungen fest, die sich mit unserer heutigen Naturwissenschaft nun einmal nicht vereinigen lassen, zu denen aber, recht verstanden, das religiöse Erleben gar nicht nötigt, die vielmehr nur einen Einschlag einer naiven Naturauffassung in das Glaubensbewußtsein darstellen. Weil man das nicht sieht, meint man die Naturwissenschaft meistern und, wenn das nicht gelingt, als gottlos be-

[17]) Auch wenn man ehedem von einem Wirken Gottes contra ordinem a se institutum redete, bedeutete das doch etwas anderes wie heutzutage, wie schon daraus folgt, daß man consuetum naturae cursum damit abwechseln lassen konnte. Es handelte sich dabei um etwas viel Unschuldigeres, wenn ich so sagen soll. Vgl. H. Schmid S 131. [18]) Diese Gleichung ist Sache der modernen Theologie (auch der Philosophie, sofern sie sich der Frage annimmt). Sie kommt darin der Naturwissenschaft entgegen, ohne der Religion zu nahe zu treten. Darum hat auch Dennert kein Bedenken getragen, sie zu vollziehen. Vgl. sein Büchlein: „Ist Gott tot?" S. 27 ff. u. a. St.

kämpfen zu müssen. Das sind nun freilich ihre Vertreter wirklich auch zum Teil, aber nicht sofern sie ihre Schuldigkeit tun und mit den gegenwärtigen Methoden und Mitteln die Gesetze der Erscheinungswelt feststellen. Vielmehr *werden* ihre Sätze gottlos erst, wenn sie auf eine Verabsolutierung der Naturgesetze hinauslaufen, wenn sie m. a. W. diese an Gottes Stelle treten lassen als den Grund von allem. Damit überschreiten sie aber auch die Kompetenz der exakten Forschung, für welche es sich dabei lediglich um Beschreibungen des regelmäßigen Hergangs der Dinge handeln kann, nicht um irgendwelche Mächte über das Wirkliche.

Nach dem religiösen Glauben ist die Welt von der göttlichen Weisheit und Liebe regiert. Er meint das nicht im Einzelnen nachweisen zu können, er leugnet nicht, daß es tausend Rätsel in dieser Beziehung gibt für das menschliche Nachdenken. Er stellt sich einfach auf die Höhe der ihm eröffneten Gottesgemeinschaft, und er sieht auf ihr die Welt mit all' ihren Abgründen zu seinen Füßen liegen.

Der entschlossene Naturalist mag das für eine Illusion halten, er soll nur nicht meinen, daß ihn die Naturwissenschaft dazu zwingt. Deren Sache ist gar nicht die Entscheidung der letzten Fragen. Die Theologie bezw. die christliche Religion, welche ihren Gegenstand bildet und neben ihr die Philosophie hat es damit zu tun. Und bei den Antworten, welche beide auf verschiedenen und doch vielfach konvergierenden Wegen finden, spielt noch ein großes Gebiet eine Rolle, mit welchem die Naturwissenschaft sich überhaupt nicht befaßt, nämlich das geistige. Eine *Weltanschauung*, die von ihm absieht, oder es höchstens als eine nebensächliche Begleiterscheinung der Natur in Betracht zieht, fällt einseitig aus.

Von dem Verständnis für die Eigenart des geistigen Lebens aus ist seit einiger Zeit von der Philosophie der Kampf gegen den Naturalismus aufgenommen worden. Im Zusammenhange mit diesen Bestrebungen hat man auch die Bedeutung und die Wahrheit des Gottesglaubens wieder erkannt. Ohne die Konzentration und die Vertiefung, den Frieden und die Kraft, welche *er* der Seele verleiht, ist eben auf die Dauer wahrhaft geistiges, sittliches Leben nicht zu behaupten. Ich kann dem hier nicht weiter nachgehen. Ich erinnere nur an die bedeutenden Arbeiten von *Eucken*.

Man muß aber, wenn man auf diese Bundesgenossenschaft Wert legt und überhaupt Terrain gewinnen will, zusehen, daß man mit seiner Religion auf der Höhe bleibt. Sie soll die Zusammenfassung, die Krönung des menschlichen Lebens bilden, aber sie soll nicht zu einem Mittel gemacht werden für die Befriedigung sonst versagter natürlicher Wünsche und Bedürfnisse. Bekanntlich führt eine Theorie, welche Jahrzehnte hindurch geherrscht hat und heute noch einer großen Beliebtheit sich erfreut, alle Religion letzthin auf dieses Motiv zurück. Sie würde nicht haben die Anerkennung finden können, wenn nicht tatsächlich auf dem Gebiete der

Religion hin und her der Eudämonismus sich furchtbar breit machte. Halten wir unser evangelisches Christentum frei davon! Vermeiden wir auch den bösen Schein! Dieser wird m.E. geweckt durch die Behauptung, daß Gott unter Umständen den Menschen zu Liebe den Lauf der Natur unterbreche. Ist das wirklich zum Bestande der Religion notwendig? der Religion, welche den Menschen von seiner natürlichen Art erlösen und an das Ziel seiner geistig-sittlichen Bestimmung bringen will?

*Wir riskieren also nicht bloß den Widerspruch der auf der Gesetzmäßigkeit der Natur bestehenden exakten Forschung, auch nicht bloß des auf die Angemessenheit der Gottesvorstellung dringenden Denkens, sondern wir riskieren auch den Widerspruch des sittlichen Bewußtseins, welches über der Reinheit aller unserer Beweggründe wacht, wenn wir an der landläufigen Wundervorstellung festhalten.*

*Nicht um einzelne außerordentliche Ereignisse auf dem Gebiete der Natur dreht sich der wahrhaft fromme Glaube, sondern darum, daß Gott über dem Reiche der Natur ein Reich der Freiheit und der Liebe*[19]) *hervorruft, und daß denen, die ihm in der Zugehörigkeit zu diesem Reiche dienen, „alles zum Besten dient."*[20]) Das ist der klassische Ausdruck des christlichen Vorsehungsgedankens[21]), der mit keiner Wissenschaft in Konflikt gerät und keines sittlichen Manquos geziehen werden kann; denn die beiden Punkte, zwischen denen er sich hin und her bewegt, sind der lebendige Gott und unsere Bestimmung als Persönlichkeiten.

---

[19]) Hier herrscht dann eine andere, höhere Gesetzmäßigkeit, aber dieselbe hebt die Naturgesetze *auf ihrem Gebiete* nicht auf.

[20]) Dieser teleologische Gesichtspunkt wird neuerdings ganz allgemein in der Theologie als das Charakteristische des religiösen Wunders hervorgehoben, auch von solchen, welche durchaus nicht konnivent gegenüber der Moderne sind. Vgl. z.B. Kähler, Die Wissenschaft der christlichen Lehre 2. A. § 294: „Unter den .. Begriff der göttlichen Weltlenkung fallen auch die Wunder. Das liegt auf der Hand, sofern an denselben *die Zweckdienlichkeit* kenntlich wird, aber auch weiter insofern, als die fraglichen Handlungen *niemals ein Ungeheuerliches, aus der Ordnung der Dinge herausfallendes* zum Erfolge haben."

[21]) Der Einwand, daß derselbe mit der geozentrischen Betrachtungsweise steht und fällt, trifft doch nur die kleinliche, anthropomorphistische Vorstellung von der göttlichen Vorsehung, wonach dieselbe sich fortwährend um die einzelnen, zufälligen Absichten der Menschen, um ihre Behaglichkeit und ihren Vorteil dreht, aber einer höheren Auffassung von der Sache gegenüber, wie wir sie hier vertreten, ist er nicht stichhaltig. Die Kleinheit der Erde und ihre Verdrängung aus dem Mittelpunkte der Welt schließt doch nicht aus, daß auf ihr der höhere, geistige Zweck des Daseins sich verwirklicht. Ob *ausschließlich* auf ihr, das wäre ja noch eine andere Frage, über die sich aber schwerlich etwas wird ausmachen lassen. Jedenfalls ist sie als die Stätte unseres geistigen, sittlichen, religiösen Lebens für uns nicht zu gering, um in einer besonderen Beziehung zu Gott zu stehen.

In diesem unzerbrechlichen Rahmen findet auch das Wunder seine Stelle, freilich nicht im vulgären, wohl aber im religiösen Sinne des Worts.[22]) Wunder ist ein Ereignis, durch welches der Fromme des göttlichen Waltens zu seinem Heile inne und gewiß wird. Daß dieses Ereignis den Zusammenhang der Dinge unterbricht, ist absolut nicht nötig. Gott kann dem Menschen auch in einem natürlich vermittelten Geschehen fühlbar nahe kommen. Er umfaßt ja doch alles mit seinem Wirken. Wohl aber bedeutet es eine Ablenkung von dem Gesichtspunkte der Frömmigkeit, wenn man die Außerordentlichkeit, richtiger gesagt: Ungesetzlichkeit zum Kriterium der Sache macht. Wer darauf bedacht ist, das Dasein oder Fehlen kreatürlicher Ursachen in einem Falle zu konstatieren, kann das Augenmerk nicht zugleich auf den mit ihm handelnden Gott gerichtet haben. Er bleibt am Endlichen haften. Und wiederum, wer in einem Vorgange seine Fügung erlebt und verehrt, dem liegt es fern, das Verhältnis desselben zum Kausalnexus zu untersuchen. Er ist ganz hingenommen[23]).

Damit ist nicht ausgeschlossen, daß Gott die Menschen vorzüglich durch ungewöhnliche Ereignisse berührt. In dem alltäglichen Gang der Dinge achtet man eben nicht genug auf ihn. Da passiert etwas, dessen man sich nicht versehen hat, und rüttelt einen auf, daß man seiner gewahr wird. Und im Bewußtsein des Segens, der einem dadurch geworden ist, preist man es als eine wunderbare Fügung seines Gottes. Aber dann ist es doch immer diese Zweckmäßigkeit im höchsten Sinne, die das Wunder erst zum Wunder macht. Und wenn wir nur recht fromm wären, würden wir dergleichen viel, viel öfter erleben.

Darnach kann man geradezu sagen, daß es sich beim Wunder nicht um ein äußeres, sondern um ein inneres Geschehen handelt: Gott läßt uns seine heilsame Gegenwart erfahren. Von hier aus gewinnt erst der Natur- oder Geschichtsvorgang, durch dessen Vermittelung uns so Großes zu teil wird, für uns einen höheren Charakter und Wert. Ein Wunderglaube, der nicht an dieser geistig-sittlichen Förderung haftet, sondern an dem Irregulären einer uns sinnlich berührenden Erscheinung, steht nicht auf der Höhe des evangelischen Christentums, er mag in der Religion vorkommen, so oft er will.

Ich kann mich dafür auf einen einwandfreien Zeugen berufen, nämlich auf Luther. Der hat das, woran man gewöhnlich beim Wunder denkt, für „eitel geringe und fast kindische Wunderzeichen" erklärt gegenüber den „rechten, hohen Wundern", welche der Geist Christi fortwährend in der Christenheit tut. Es darf auch an die Äußerung in seiner Vorrede aufs

[22]) Vgl. die vorvorige Anm.

[23]) Die Anerkennung der Naturgesetze ist so wenig unfromm wie ihre Schmälerung fromm.

neue Testament erinnert werden, in welcher „Johannis Evangelium und S. Pauli Episteln, sonderlich zu den Römern und St. Peters erste Epistel als der rechte Kern und Mark unter allen Büchern" bezeichnet werden mit der Begründung: „In diesen findest du nicht viel Werke und Wundertaten beschrieben, du findest aber gar meisterlich ausgestrichen, wie der Glaube an Christum Sünde, Tod und Hölle überwindet und das Leben, Gerechtigkeit und Seligkeit gibt." Wie fern sind von dieser Freiheit und Tiefe christlichen Denkens doch diejenigen, denen das ganze Christentum von der Stellung abzuhängen scheint, die man zu dieser oder jener, in der Bibel erzählten, Wundergeschichte einnimmt!

Christi Werk an unseren Seelen ist darnach das Wunder aller Wunder. Und dasselbe gilt natürlich von dem, der es vollbringt. In ihm faßt sich für den Christen alle Gottesnähe wie in einem Brennpunkte zusammen, von ihm strahlt sie aus.

Wenn ich dem weiter nachgehen wollte, so würde sich zeigen, daß auch die Glaubensaussagen von Christus und der Erlösung durch ihn den Forderungen modernen Wissens und Denkens gemäß sich umbilden lassen ohne Verletzung der religiösen Wahrheit, die ihnen zugrunde liegt. Es muß das einer anderen Gelegenheit vorbehalten bleiben. Hier sollte lediglich die Gotteslehre dieser Behandlung unterzogen werden. Das konnte nicht ohne einschneidende Kritik geschehen. Sie ist, so schmerzhaft wie sie ist, das einzige Mittel, um mit den Gegnern unserer Sache fertig zu werden. Indem wir entschlossen alles abtun, was sich nicht behaupten läßt, winden wir ihnen die Waffen aus der Hand. Auch hier gilt das Wort: „So wir uns selber richten, so werden wir nicht gerichtet."

---

# Das historische und metaphysische Element im Christentum im Hinblick auf die theologischen Verhältnisse der Gegenwart.

Von **Wilhelm Ernst.**

1. Fichte hat in einer seiner Schriften den Ausspruch getan: Das Metaphysische, nicht das Historische macht selig. Einige Jahrzehnte später hat Ritschl den Spieß herumgedreht, alles Metaphysische aus der Gestaltung und Begründung der Religion ausgeschaltet und den christlichen Glauben der Gegenwart begründet auf das religiöse Bewußtsein der Gemeinde, wie es durch die Jahrhunderte als gemeinsames Gut bis zur Urgemeinde sich zurückverfolgen läßt, also auf den historischen Zusammenhang der Gegenwart mit der Vergangenheit.

Wie steht es heute? Die Zeit des Historismus, wo man alles Heil im historischen Verständnis der historischen Ausprägungen des Christentums finden wollte und glaubte den historischen Jesus finden, restaurieren und in unsere Zeit hineinversetzen zu können, liegt zum guten Teil bereits hinter uns. An die Stelle des christlichen Historismus ist das religionsgeschichtliche Interesse getreten, das Interesse am religiösen Phänomen im allgemeinen, wie es sich in verschiedenen Kulturen und Rassen entwickelt und dargestellt hat. Harnack ist zurückgetreten und im Vordergrund des Interesses der Theologie steht Troeltsch.

Aber auch nach einer anderen Richtung hin hat das intensive Interesse an den historischen Zusammenhängen der Gegenwart mit der christlichen Urzeit wesentlich nachgelassen. Von gewissen Kreisen wird die Wertschätzung des Historischen und der historischen Zusammenhänge nach rückwärts überhaupt bekämpft. Der Glaube an die Autorität des Gewesenen schwindet. Eine Generation wächst heran und eine neue Menschenschicht kommt auf, ist bereits aufgekommen, die selbst keine Tradition kennt und deshalb auch keinen Sinn hat für die Tradition, die in dem Festhalten an der Tradition geradezu einen den Lauf der Kultur hemmenden Faktor erblickt. Derartige Gedanken hat bereits Nietzsche, wenn man so sagen darf, antezipiert, wenn er mit der ganzen Einseitigkeit seines Wesens die These verfocht, daß die Historie schwach mache, Epigonenstimmung erzeuge statt starkes Selbstbewußtsein und eigne Initiative. Dazu kommt die starke Unterstreichung des Begriffs der Persönlichkeit, die nicht immer an einem, wie sie meint, alten abgestandenen Trank löffeln, sondern nach ihrem Geschmack einen neuen Trank brauen möchte.

Solche Stimmungen und Tendenzen finden wir bei Kalthoff, Steudel, der einmal gesagt hat, er wolle sich nicht an den Zimmermannssohn Jesus von Nazareth verkaufen u. ähnl. Der Drang nach religiöser Neubildung, von pantheistisch-naturalistischen Kreisen ausgehend (vgl. Bölsche, Ellen Key), macht sich geltend. Oder man sucht Anknüpfungspunkte nach rückwärts eher im altgermanischen Naturmythus als in den Gedankenkreisen des traditionellen Christentums. Ich denke da z. B. an eine Veröffentlichung von Lic. Lehmann in Nr. 42 des Protestantenblattes von 1907, betitelt: Der deutsche Christus und die Naturmystik.

Was die Wertung des metaphysischen Elements im Christentum und in der Religion überhaupt anlangt, so hat zwar Troeltsch wieder auf die Notwendigkeit derselben hingewiesen. Und mit ihm andere. Aber im allgemeinen ist man mißtrauisch gegen die Metaphysik und das metaphysische Element in der Religion.

Das hat seinen Grund zunächst wohl in den Verhältnissen in der Philosophie, in der Wertung, welche die Metaphysik dort genießt. Nichts ist nämlich bezeichnender für die augenblickliche Lage, als daß in der

Philosophie, der Mutter aller Metaphysik, die Metaphysik, verhältnismäßig geringen Kredit genießt. Windelband bezeichnet in seinen Präludien die Metaphysik als ein Unding. Die Aufgabe der Philosophie wird dagegen gesucht in der Analyse und Kritik der Begriffe und in der Methodenlehre. Ebenso bezeichnend ist es aber anderseits, daß in der Naturwissenschaft — und zwar gerade in den empirischen Einzeldisziplinen, Physik, Chemie, Biologie — lustig spekuliert und Metaphysik getrieben wird. Also eigentlich nur in der Naturwissenschaft ist der metaphysische Trieb vorhanden, der Trieb Systeme zu bauen und zum Urgrund aller Dinge wissenschaftlich vorzudringen. Doch das nur nebenher.

Für die Theologie kommt speziell folgendes bei dem Mißtrauen gegen die Metaphysik und das metaphysische Element in der Religion in Betracht: 1) die Furcht davor, es könne die Theologie wieder dahin kommen, daß das eigentliche Element der Religion, ihre Basis im Gefühl, vernachlässigt werde — hier sind Schleiermachersche Gedanken maßgebend; 2) die Furcht, man könne wieder von der Philosophie abhängig werden, mit deren Systemen stehen und fallen — hier wirken Motive nach, die einst für Ritschl bestimmend gewesen waren, der ja die Metaphysik deshalb ausgeschaltet hatte, weil er das Christentum aus dem großen Bankerott der Schellingschen und Hegelschen Philosophie retten wollte; 3) die Einsicht in die Unmöglichkeit der Gottesbeweise, in die Unmöglichkeit die religiösen Grundbegriffe demonstrieren oder zu den Urgründen des Seins mit wissenschaftlichen Mitteln vordringen zu können — hier macht sich der Einfluß des neuerwachten Kantstudiums geltend; 4) macht man sich nicht gern mit den metaphysischen Elementen zu schaffen, weil gerade die metaphysische Ausprägung des christlichen Gottesbegriffs, der Theismus, die Lehre vom persönlichen, lebendigen, weltschaffenden und welterhaltenden Gott in eine bedenkliche Krisis gekommen ist. Ich denke da nicht an Häckels Schlagwort vom christlichen Gott als einem gasförmigen Wirbeltier. Sondern ich denke daran, daß von Naturwissenschaft und Philosophie versichert wird, daß die Philosophie unserer modernen Wissenschaft einzig der Monismus und die Religion derselben einzig der Pantheismus sein könne, dessen Glaubensbekenntnis das Spinoza'sche deus sive natura ist. Und es ist eine unbestreitbare Tatsache, daß eine große Menge der philosophisch und naturwissenschaftlich Gebildeten sich deswegen vom Christentum wegwenden, weil es zu eng mit der theistischen Weltanschauung verknüpft sei. Hier spüren wir den Einfluß der spinozistisch-pantheistischen Religiosität Goethes auf unser Geschlecht.

Das alles wirkt auf die Theologen ein. Ich glaube nicht zu viel zu sagen, wenn ich den Eindruck, den ich von der Lage in unseren Theologenkreisen im Hinblick auf diese Fragen habe, so formuliere: allgemeine Unsicherheit und allgemeines Unbehagen. Das merkt man auch an der

Art, wie versucht wird, die Schwierigkeiten loszuwerden oder zu überwinden. Die einen suchen Hilfe im undogmatischen Christentum, die andern in der These, man solle doch die leidigen Weltanschauungsfragen schwimmen lassen und sich konzentrieren auf die Lebensanschauung, die nicht so leicht wissenschaftlich zu entwurzeln sei, andere flüchten sich in die Mystik, andere verbergen ihre Ratlosigkeit in glitzernden Aphorismen. Aber dabei hat man doch kein ganz gutes und ruhiges Gewissen. Man hat das Gefühl, daß man nicht so einfach um die Schwierigkeiten herumkommt. Religion kann eben nicht nur in der Nebelregion der Stimmung bleiben, sondern muß sich kristallisieren, objektivieren in klaren Gedanken, Urteilen, Aussagen.

Deshalb taucht da und dort bei Leuten, die sich nach innerer Klarheit und nach Klarheit nach außen sehnen, die Frage auf: Könnten wir nicht offen und ehrlich dem pantheistischen Zuge unserer Zeit folgen und doch Christen bleiben? Könnten wir nicht die historische Linie, die uns mit der Vergangenheit verbindet, erhalten und in metaphysicis dem neuen Geiste folgen? Könnten wir nicht mit Herz und Wille im Geist Jesu wurzeln und doch pantheistisch denken? Ließe sich nicht das historische Element des Christentums mit einer modernen Metaphysik verbinden? Ich halte das für eine der Haupt- und Vordergrundfragen in der theologischen Lage der Gegenwart. Eine Frage nicht nur theoretischen Gelehrteninteresses, sondern eminent praktischen Interesses für den praktischen Theologen. Also ist es möglich, den historischen Zusammenhang mit dem Charakter der Religion Jesu zu bewahren und zugleich bewußt pantheistisch zu denken? oder kürzer: Können wir eine pantheistische Metaphysik mit der Zugehörigkeit zu dem Geist und Charakter der christlichen Religion verbinden? Ja oder nein?

2. Zunächst könnte es scheinen, als ob das ganz gut möglich sei. Die Geschichte zeigt uns Fälle genug, wo ein unentbehrlich scheinendes Altes dahinfällt und schließlich gar nicht mehr vermißt wird. Könnte es nicht mit dem Theismus ebenso sein? Hat sich nicht das Christentum an mancherlei Wandlungen angepaßt, ohne dabei an seinem Charakter Schaden zu leiden? Hat nicht Jesus ganz in den Anschauungen des ptolemäischen Weltsystems gelebt? Hat nicht noch Luther den Kopernikus als einen Narren betrachtet, der die Welt auf den Kopf stellen wollte? Und ist etwa das Christentum an der Kopernikanischen Weltbetrachtung zugrunde gegangen? Und weiter. Sind nicht die Mystiker Pantheisten und doch Christen gewesen? Und wie steht es mit dem, den wir den größten Theologen des 19. Jahrhunderts nennen, mit Schleiermacher? Sieht es nicht ganz so aus, als ob er Spinozist und Pantheist gewesen? Lassen sich ferner nicht in der Bibel vielleicht manche pantheistische Anklänge finden? Heißt es nicht: in ihm leben, weben und sind wir? Wie wäre es sonst möglich,

daß Spinoza und Goethe, welch letzterer doch sehr bibelfest gewesen ist, sich darauf berufen könnten, daß ihre Auffassung nicht nur vor der Lehre Jesu sich rechtfertigen ließe, sondern sogar ihren Sinn erst recht erfasse? Und schließlich denken wir, reden wir nicht schon als Theisten oftmals ganz pantheistisch? Das alte Weltbild mit Himmel, Erde und Hölle als Stockwerken, die alte anthropomorphe Gottesvorstellung, die Meinung, daß Gott im wörtlichen Sinn den Menschen aus Lehm zurecht geknetet habe oder daß auf sein Wort hin alles plötzlich unvermittelt aufgetaucht sei aus dem Chaos, all das ist doch wohl unwiederbringlich dahin. Wir haben uns doch schon längst gewöhnt Gott immanent zu denken als die in der Welt schaffende, entwickelnde, zielstrebige Macht. Läßt sich nicht vorstellen, daß diese immanente Macht das Stoffliche allmählich überwindet, daß diejenigen Wesen am kräftigsten sind, welche am meisten von ihr erfüllt sind, daß der Mensch am vollkommensten ist, der sich am meisten dieser immanent schaffenden Macht hingibt, sich von ihr durchdringen läßt? Ist das nicht ganz pantheistisch gedacht?

Aber wenn man soweit ist, so sagt man sich doch wieder: Ist denn das überhaupt Pantheismus, Pantheismus in dem Sinn, wie ihn die gegenwärtige Strömung haben will: deus sive natura? Oder ist das nicht vielmehr ein geläuterter Theismus, in dem Immanenz und Transcendenz Gottes vereinigt ist? Es handelt sich doch eben darum und das müssen wir uns doch klar machen, was Pantheismus in seinem eigentlichen Verstande ist. Ist er wirklich nur die Lehre, daß Gott als immanente geistige Macht in der Welt lebt und wirkt? Das ist er doch eben nicht. Sondern Pantheismus ist die Lehre, daß Gott und Welt identisch sei: deus sive natura! Der Pantheismus scheidet das Moment der Transcendenz Gottes vollständig aus. Gott ist nichts von der Welt begrifflich und wesentlich unterschiedenes, sondern eben die Welt selbst in der Summe ihrer Materie und ihrer Kräfte, in ihrem Differenzierungs- und Aufwärtsentwicklungsprozeß. Gott ist das Universum in seinem dunklen unbewußten Entwicklungsdrang. Gott ist der Weltgeist, der, ursprünglich vollkommen schlafend, unbewußt, allmählich in den Lebensstufen sozusagen die Augen aufschlägt, seiner selbst bewußt wird, wie eine sich entwickelnde Kindesspsyche. Also wenn ich mir klar mache, was Pantheismus wirklich bedeutet, komme ich zum Schlusse, daß ich mit meinem immanent gedachten Gottesbegriff eben gar nicht pantheistisch sondern theistisch gedacht habe. Und zwar deshalb, weil ich mir Gott wohl immanent wirkend, aber trotzdem transzendent dachte.

Ganz ebenso liegt die Sache nun bei Jesus. Er hat sich keine Gedanken über Pantheismus oder Theismus gemacht. Sein Gottesbegriff läßt sich wohl immanent deuten, aber im Ganzen und seinem Sinne nach ist er transzendent. Ebenso in der Bibel sonst. Gott ist weltdurchwaltende Macht. Er offenbart sich in der Natur. Aber er ist nicht die Natur

selbst, sondern sie ist seine Schöpfung. Ferner: Schleiermacher hat theoretisch einen allerdings idealisierten Pantheismus im Anfang vertreten. Aber der große Theologe ist er geworden, indem er im Laufe der Jahre diesen Pantheismus in einen geläuterten vergeistigten Theismus überleitete. Und schließlich die Mystik? Hier haben wir allerdings ziemlich reinen Pantheismus vor uns. Aber warum ist die Mystik nie darüber hinausgekommen, eine Religion für einzelne wenige Seelen zu sein, jedenfalls etwas, das nie die Fähigkeit gehabt hat, volkstümlich zu sein? Die Antwort auf diese Frage liegt für mich in der These, daß die Mystik mit ihrer pantheistischen oder pantheisierenden Religiosität das ganze religiöse Verhältnis verschoben hat, wie es im Christentum und der ganzen positiven Religion überhaupt grundlegend ist.

Ich werde diese These sogleich näher ausführen und begründen. Ich will nur noch einmal zusammenfassen, was sich bis jetzt aus unserer Betrachtung ergeben hat. Nämlich: daß es ein trügerischer Schein ist, der uns glauben machen will, als sei ein immanent gedachter Gottesbegriff bereits Pantheismus, daß wir vielmehr so lange theistisch denken, als wir das Element des Transzendenten, des von der Welt Wesensverschiedenen im Gottesbegriff festhalten.

Die weitere Fragestellung, die sich aus dieser Einsicht in Verbindung mit unserer Problemstellung ergibt, wäre dann die: *Verträge es sich mit dem Geist der christlichen Religion, wenn wir das Merkmal der Transzendenz aus unserm Gottesbegriff ausschieden, Gott und Welt identisch setzten, also den wirklichen Pantheismus übernähmen?* Ich behaupte, daß das unmöglich ist, weil durch den Pantheismus und seinen Gottesbegriff der Geist der christlichen Religion total umgestaltet, verschoben würde. *Unter dem Geist der christlichen Religion verstehe ich aber das religiöse Verhältnis, welches durch dieselbe zwischen Gott und Mensch gestiftet worden ist.*

3. Ich behaupte also, daß der grundlegende Unterschied zwischen Pantheismus und Theismus darin beruht, daß beide ein ganz grundverschiedenes religiöses Verhältnis begründen. Im Pantheismus ist das religiöse Verhältnis des Menschen zu Gott das Verhältnis des Menschen zum Universum, zu dem er gehört, dessen naturgesetzbedingtes Produkt an einer bestimmten Stelle er ist, einer Welle vergleichbar, die nach mechanischen Gesetzen sich aus dem Wasserspiegel erhebt und nach ebensolcher Notwendigkeit wieder in ihn zurücksinkt. Der Mensch ist dem Gott-Universum gegenüber lediglich passiv leidend. Dazu kommt aber, daß im Pantheismus stets das individuelle Dasein den Charakter des Unvollkommenen trägt. Nur das All ist vollkommen. Und mitten in all dem steht der Mensch als bewußtes Wesen mit dem Gefühl: Du bist ein unvollkommenes Produkt,

mußt leiden, wie es die Notwendigkeit mit sich bringt, und das noch bewußt empfinden, während das All, das Gott-Universum in seliger Einheit, Ungeschiedenheit, Unbewußtheit ruht. Deshalb erzeugt der Pantheismus stets neben der passiven Ergebung in die unabänderliche Notwendigkeit (häufig übrigens fälschlich identifiziert mit dem Schleiermacherschen Abhängigkeitsgefühl) als religiöse Stimmung die Sehnsucht, untertauchen, zurücktauchen zu können ins Allgemeine, aufgehen zu können im Universum. Heraus aus dem Schöpfungssündenfall und hinein in die selige Ruhe des All.

Im Theismus dagegen ist das religiöse Verhältnis so, daß der Mensch als Weltwesen dem persönlichen transzendenten Gott gegenübersteht. Das religiöse Verhältnis ist daher Vertrauen. Dieses religiöse Vertrauen des Menschen hat im Christentum seine höchste Steigerung erfahren. Es ist Vertrauen zu dem Gott der Liebe. Da der Mensch in Gemeinschaft mit Gott sich befindet und in dieser Gemeinschaft als geistiges Wesen der Welt mit ihrer Notwendigkeit gegenübersteht, so wird das Vertrauen auf Gott zur Grundlage des aktiven Charakters, den der Theismus an sich trägt. Gott, als Persönlichkeit gedacht, ruft den Persönlichkeitscharakter des Menschen wach der Welt und ihren Schwierigkeiten gegenüber. Und Gott ist der Grund des Vertrauens, daß er in der Welt und gegen die Welt sich in seinem geistig persönlichen Wesen erhalten, über sie siegen könne.

So können wir das religiöse Verhältnis im Pantheismus und im Theismus und die religiöse Stimmung in beiden in folgenden beiden Sätzen formulieren: *Im Pantheismus heißt es: Aufgehen, untergehen im Gott-Universum. Im Theismus heißt es: Mit Gott gegen das ganze Universum.* Und wenn die Welt voll Teufel wär. . . . . .

Nun könnte mir freilich jemand einwenden: Du hast da nicht ganz vollständig geschildert. Du hast unterschlagen, daß auch der Theismus das stille sich Ergeben, das Abhängigkeitsgefühl in sich trägt, daß auch das echte Christentum die Stimmung kennt, wo der Mensch sich Gott an die Brust wirft und dort ausruht oder ausweint. Gewiß, das weiß ich auch. Aber es ist doch anders als im Pantheismus. In ihm ist diese Stimmung des sich Aufgebens das Höchste und Letzte, im christlichen Theismus bedeutet das nur ein Hinabtauchen ins göttliche Wesen, um aus ihm neue geistige Spannkraft zum aktiven Wirken zu schöpfen. Hier bedeutet dieses Passive die Quelle um so intensiverer Konzentration des geistpersönlichen Menschenwesens. Im Pantheismus sind die Quietive des religiösen Verhaltens Selbstzweck, im Theismus stehen sie im Dienst der höchstentwickelten Motive. Der Pantheismus steht in steter Gefahr, den Menschen in schlaffem Gottesgenuß untergehen zu lassen, der Theismus begründet weltüberwindende Kraft.

Ich glaube also gezeigt zu haben, daß der Pantheismus ein dem Theismus gerade entgegengesetztes religiöses Verhältnis begründet, daß also

der Pantheismus, ins Christentum aufgenommen, dessen spezifischen Geist und Charakter zerstört. Auch hier wieder muß uns die ganz eminente praktische Bedeutung des Problems in die Augen springen, ob es angängig sei, den Geist des Christentums zu verbinden mit einer pantheistischen Metaphysik. Es handelt sich bei dem Gegensatz zwischen Theismus und Pantheismus im tiefsten Grunde eben gar nicht um die theoretische Frage der Weltanschauung, sondern um das grundverschiedene religiöse Verhältnis. Die Weltanschauung als solche ist stets sekundär, sie ist die Projektion des religiösen Verhältnisses als eines inneren persönlichen Erlebens auf die theoretischen Bedürfnisse des Menschen. Aber die Weltanschauung ist auch wieder nicht ganz gleichgültig für die Religion, wie heutzutage so vielfach behauptet wird. Denn wo die pantheistische Weltanschauung und Metaphysik einmal theoretisch angenommen ist, zieht sie allmählich auch ihre Konsequenzen inbezug auf die Auffassung des religiösen Verhältnisses. Um das noch einmal als ungeheuer wichtige Lebensfrage für unser Christentum zu illustrieren, will ich nur die Frage stellen: Woher kommt es, daß man in den pantheistisch orientierten Kreisen das Wort: „Gebet" nicht hören kann?

Wir dürfen uns da nicht imponieren lassen von dem Schwergewicht der modernen Zeitauffassung und von dem Schlagwort: Weiterbildung der Religion. Weiterbildung der christlichen Religion kann nicht bestehen in einer metabasis eis allo genos des religiösen Grundverhältnisses. Wir müssen uns besinnen auf die wahre Bedeutung des Pantheismus, statt uns durch den Immanenzgedanken und das Vorhandensein von Quietiven in unserem Christentum einreden zu lassen, wir ständen prinzipiell ganz auf demselben Boden wie der Pantheismus. Wir müssen uns aber zweitens besinnen auf den Charakter des religiösen Verhältnisses, wie es sich im Christentum zeigt. Besinnung auf die Bedeutung der Begriffe, Besinnung auf die Eigenart des religiösen Verhältnisses, das tut uns not, schützt uns vor pantheistischen Velleitäten.

4. Bis jetzt haben wir die Frage nach der Möglichkeit einer Vereinigung pantheistischer Metaphysik mit dem Geiste des Christentums behandelt und haben gesagt: Beide widerstreiten einander. Der Pantheismus erzeugt eine total andere Religiosität als das Christentum. Also die quaestio juris des Pantheismus ist bisher nur gestellt vom christlichen Standpunkt aus. Wie ist es aber abgesehen von diesem auf allgemein religiösem Standpunkt? Wie wäre es, wenn die pantheistische Religiosität die richtige wäre? So spitzt sich das Problem zu auf die weitere Frage: Was ist denn Religion überhaupt? Passives Gefühl oder Vertrauen, d.h. Gefühl in der Form des Vertrauens.

Wenn wir diese Frage stellen, so müssen wir uns den Maßstab suchen in dem religiösen Lebensgebiet, wie es sich in der Geschichte der Mensch-

heit darstellt. Was Religion ihrem Wesen nach ist, das werden wir uns von den schöpferischen religiösen Persönlichkeiten sagen lassen, wo sie rein erscheint und nicht von den Philosophen, wo anderes im Vordergrund steht. Wir werden also nicht fragen: Was hat Spinoza oder Goethe als Religion bezeichnet? Sondern: was sagen die lebendigen Religionen in ihrem Bestand und ihren Höhepunkten vom Fetischismus bis zum Christentum, was sagen die Propheten, was Jesus, was Luther usw. von dem Wesen der Religion aus? Keiner von ihnen hat sich graue Haare wachsen lassen über die Frage: was ist Religion? sondern sie haben Religion erlebt und gelebt. Aber der Kern davon ist gewesen: Vertrauen. Sowohl die historische als psychologische Betrachtung des religiösen Komplexes führt auf die Definition, die ich der Schrift des Straßburger Systematikers E. W. Mayer: Das psychologische Wesen der Religion und die Religionen S. 12 (Rede, Straßburg, Heitz & Mündel 1906) entnehme: „welche Gefühle bei der Religion auch immer mitschwingen mögen, das die Religion konstituierende Gefühl ist stets ein Gefühl der Zuversicht, des größeren oder geringeren Vertrauens gegenüber der über dem menschlichen Leben waltenden Macht oder Ordnung". Vertrauen aber ist etwas Persönliches und fordert einen persönlich gedachten Gegenstand, auf den es sich bezieht. So treibt Religion als Vertrauen, als Gottvertrauen stets zum Theismus. Wenn das konstituierende Element der Religion Vertrauen ist, so ist der Theismus die adäquateste theoretische Ausdrucksform des religiösen Phänomens überhaupt.

An diesem Punkt wird einem gewöhnlich die Frage entgegengeworfen: Ist denn der Buddhismus keine Religion? Er widerspricht doch dieser Religionsdefinition, umfaßt aber trotzdem eine gewaltige Millionenzahl von Menschen. Wie ist's mit dem Buddhismus? Man muß stets unterscheiden zwischen dem Buddhismus in der vom Stifter vertretenen Form und dem Buddhismus, wie er sich als Volksreligion darstellt. Der ursprüngliche Buddhismus ist überhaupt keine Religion sondern eine pantheistisch-nihilistische Metaphysik mit sozial-ethischem Einschlag, die entstand, als die alte polytheistische Religion Indiens infolge ihrer Verwilderung untergegangen war. Die weitere Entwicklung des Buddhismus als Volksreligion hat aber gerade den atheistisch-nihilistischen Charakter des ursprünglichen Buddhismus abgestreift und geführt zu einer wilden Daisidämonie, zum Geister- und Gespensterglauben. Der ursprüngliche Buddhismus kannte keine Götter, der Buddhismus, als Volksreligion hat deren. Nur ist der Buddhismus nicht stark genug gewesen, um diesen theistischen Trieb in der Volksseele zum Monotheismus zu leiten und zu läutern.

5. Der Theismus, von dem ich allerdings ausdrücklich hinzusetze, daß ich ihn nicht in grob anthropomorphistischer sondern geläuterter Form verstehe, bei der sowohl die Transzendenz wie die Immanenz zu ihrem Rechte kommt, ist die adäquateste Form, um das religiöse Verhältnis auszudrücken.

(Vgl. dazu auch: Reischle, Erkennen wir die Tiefen Gottes? Untersuchungen über Adäquatheit und Inadäquatheit der christlichen Gotteserkenntnis in Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1891. S. 287–366.) Wie nun der Theismus und die theistische Weltanschauung sich philosophisch rechtfertigen lassen, das geht uns hier nichts an. Das ist Sache der Apologetik. Wir müssen dabei immer dreierlei festhalten. Einmal, daß wir bildlich zu reden gezwungen sind, wenn wir überhaupt das Unsinnliche in irgend einer Weise uns zur Darstellung bringen wollen. Ferner müssen wir festhalten, daß der Theismus nicht als notwendige Anschauung sich gewinnen und als notwendig sich erweisen läßt durch metaphysische Kettenschlüsse. Der Theismus läßt sich nicht als wissenschaftlich notwendig erweisen, sondern nur auf dem Boden der Wissenschaft und gegen Angriffe der Wissenschaft als etwas Gegebenes rechtfertigen. Denn drittens: Der Theismus stammt gar nicht aus wissenschaftlichen, etwa kosmologischen, Erwägungen, sondern aus den Tatsachen des religiösen Verhältnisses und Erlebens, deren begriffliche Objektivation er ist. Er ist eine Sache für sich gegenüber aller Metaphysik. Er läßt sich kurz gesagt nicht beweisen, sondern nur begründen.[1]) Selbstverständlich kann der Theismus auch nicht alle theoretischen Spannungen ausgleichen. Auch in ihm bleiben unausgeglichene Gegensätze, wenn man ihn vornimmt vom Standpunkt des theoretischen Weltanschauungsinteresses. Als solche sind etwa zu bezeichnen die Frage, wie sich in ihm Immanenz und Transzendenz begrifflich ausgleichen lasse; ferner die Frage, wie es kommt, daß der Theismus wohl als übergreifende Weltanschauung imponierend sei, dagegen sofort zu Absurditäten führe, wenn man ihn in Einzelfragen etwa der Theodicee durchdenkt; schließlich das Problem der Persönlichkeit Gottes.

Aber das ist gewiß, daß er dort, wo man sich das Dasein der Welt als Kosmos verständlich machen will, sich sehr nahelegt. Das zeigt sich z.B. bei Kant, Reinke, Romanes, ja selbst bei Goethe. Das ist das eine. Zu denken gibt auch die Tatsache, daß der moderne Panthelismus, d.h. die Auffassung der Welt als Objektivation des Weltwillens, wie er z.B. von Ed. v. Hartmann vertreten wird, konsequenterweise auf einen geläuterten Theismus hintreibt. Ed. v. Hartmann ist philosophisch von Hegel ausgegangen. Aber Hegel konnte Pantheist sein, weil seine Lehre Panlogismus, Begriffspantheismus war. Der Begriff ist an sich etwas Sachliches, das sich unbewußt entfalten kann. Wer dagegen vom Willen ausgeht als Weltpotenz, der hat in ihm schon ein Element aufgenommen, welches zu einer persönlichen Ausdrucksform hindrängt. Und zum Dritten: dort wo im Menschen sich wahres geistiges Streben zeigt und damit der Geist als eine Realität, als der Träger einer die Materie überwindenden Aktualität, da wird sich unausbleiblich auch aufdrängen die Ausweitung dieses Geistigen

[1]) d.h. stützen.

zu einem Unendlichen, die glaubensstarke Überzeugung von einem alles schaffenden, tragenden, belebenden in sich fassenden Geist, da wird man diesen Geist Gott nennen, ihn der Materie gegenüber aufpflanzen und im Aufblick zu ihm die Kraft suchen, die not ist im Kampf mit dem Materiellen.

Es kündet sich das bereits wieder an, dieser Sieg des Idealismus über den doch im innersten Wesen und trotz aller idealistischen Konterbande materialistischen Monismus. Vorläufig sind wir aber noch nicht allgemein soweit. Vorläufig müssen wir noch die Selbständigkeit und Eigenständigkeit des Geistes vor dem Verstand und einem Teil der Wissenschaft rechtfertigen. Vorläufig kommen wir noch nicht herum um die Notstandsarbeit, welche Apologetik heißt. Wir werden aber nie das Christentum für die Menschen unserer Zeit dadurch retten, daß wir es mit pantheistischer Metaphysik versetzen. Dadurch das ja da und dort verknöcherte und versteinerte Christentum heilen zu wollen, gliche einer Kur à la Doktor Eisenbart. Nicht Pantheismus und pantheistische Metaphysik brauchen wir neben dem Historischen im Christentum sondern eine Fortentwicklung des historischen christlichen Theismus durch Herausarbeitung des Wesens Gottes als Geistes, einen geläuterten Theismus, in dem sich Immanenz und Transcendenz verbinden.

---

# Unsterblichkeit.

Von **Adolf Mayer.**

Wie wird der Glaube an eine geistige Fortdauer nach dem leiblichen Tode von materialistischer Seite doch oft so plump gefaßt! Haeckel, in unserer Zeit der Wortführer auf jener Seite, sagt: „Mag man sich dieses ewige Leben im Paradiese noch so herrlich ausmalen, so muß dasselbe auf die Dauer unendlich langweilig werden. Und nun gar „Ewig". Ohne Unterbrechung diese ewige individuelle Existenz fortführen! Der tiefsinnige Mythus vom „Ewigen Juden", das vergebliche Ruhesuchen des unseligen Ahasverus sollte uns über den Wert eines solchen Lebens aufklären! Das Beste, was wir uns nach einem tüchtigen, gut angewandten Leben wünschen können, ist der ewige Friede des Grabes. „Herr schenke ihnen die ewige Ruhe" (Welträtsel XI).

Ich sehe hier ab von den inneren Widersprüchen dieses Ausrufes, davon, daß ein Zustand, der dem unseligen Ahasver unerträglich ist, darum doch für andere mit heiterem Gewissen ein seliger sein könnte, auch davon, daß die Steigerung „und nun gar" in diesem Zusammenhang gar keinen Sinn hat, endlich auch davon, daß der Gottesleugner mit dem Pathos eines wahren Gebetes endigt; denn dies beruht Alles auf der

wenig sorgfältigen Stilisierung, welche den Welträtseln eigentümlich ist. Ich will hier nur die Aufmerksamkeit lenken auf die Plumpheit der Auffassung einer geistigen Fortdauer, einer Auffassung, die ganz auf dem Standpunkte steht, den der Spötter Heine in einer volkstümlichen Fiktion der abgeschmackten Vorstellung einnahm, in dem bekannten:

„Auf Wolken sitzen, Psalmen singen
Wär auch nicht just mein Zeitvertreib".

Ist es doch eine alte, schon seit Jahrhunderten erörterte Tatsache, über die auch der fromme Kepler sich schon völlig klar war, daß die volkstümliche Sprache in jeder Religion zu den Vorstellungskreisen derer, die sie beglücken will, hinabsteigen muß. Die Sprache der Bibel ist plastisch, künstlerisch; und der mit dem Gotteswort kongeniale Luther konnte eine Übersetzung, die ins Volksgemüt einschlug, nur geben, weil er bei jeder Zeile fragte, nicht nach der wissenschaftlichen exakten Wiedergabe, sondern: wie redet der Mann aus dem Volke? Darum sind auch die Bilder, deren sich die römische Kirche bedient, und die man bei jedem katholischen Begräbnis zu genießen bekommt, so viel roher und für unsern in dieser Richtung weiter entwickelten protestantischen Geschmack sogar zuweilen ein bischen anstößig, so z.B. wenn das Weihrauchfaß geschwungen und von den Wohlgerüchen, die die Seele des Verstorbenen nun zu schmecken bekomme, geredet wird. Diese Formen stammen eben aus einer Zeit, wo der Volksgeist noch naiver war; und der Katholizismus widersetzt sich der Reform dieser Ausdrucksweise aus Besorgnis, mit den veralteten Formen in dem schnellfließenden Strome der Zeit auch den Inhalt zu verlieren.

Bei einer wissenschaftlichen Erörterung darf man aber verlangen, daß man nicht an der Schale der Dinge haften bleibt, sondern sorgfältig nach dem Kerne sucht.

Auch das Adabsurdum-Führen mit dem Begriffe der Ewigkeit gehört hierher. Was wissen wir Menschen von der Ewigkeit? Jeder, der ein wenig hierüber nachgedacht hat, begreift es, und man braucht sich nicht einmal in das Studium der Philosophie zu begeben, um darüber klar zu sehen, daß der Begriff von Ewigkeit in Raum und Zeit nur abgeleitet ist aus der Negation des Endlichen. Wir können uns nicht vorstellen, daß Raum und Zeit irgendwo aufhören sollen, weil es unserer Erfahrung widerspricht, und darum reden wir von Unendlichkeit.

Aber die Unendlichkeit können wir uns ebensowenig vorstellen. Wir dürfen also mit diesem Begriffe nicht operieren wie mit einer abgemessenen Tatsache. Wir müssen uns also aufs Äußerste bescheiden in unseren Problemen, bescheiden auf die Untersuchung unseres Erdenlebens und vielleicht einer Spanne über dasselbe hinaus. Von wirklich unendlich ist dabei gar keine Rede; und wenn wir den Ausdruck dabei gebrauchen, so meinen wir

eigentlich nur immer: über die Schranken unseres Erdenlebens hinaus, oder sollten dieses wenigstens meinen.[1])

Aber gerade wer in tendenziöser Weise darauf ausgeht, die Möglichkeit einer Fortdauer zu bestreiten, faßt die Ausdrücke: „ewig," „unendlich" in ihrer phantastischen Ausdehnung, wie er auch sonst gerne an die kindischste Auffassung anknüpft, um die Sache desto leichter ins Lächerliche zu ziehen. So wurde schon Jesus die Schlinge der Frage gelegt: Wenn ein Mann mehrere Frauen gehabt, mit welcher wird er in der Ewigkeit in der Ehe leben? Worauf der Meister bekanntlich schlagfertig antwortete, daß im Himmel überhaupt nicht gefreit werde.

Ebenso advokatenhaft tendenziös, mit der Absicht, den Anhänger der Lehre von der Seelendauer in die Enge zu treiben, ist die Strickfrage Haeckels: In welchem Stand der Seelenentwicklung die abgeschiedene Seele nun das ewige Leben fortführen werde. Die gleiche Schlinge wird den Gläubigen auch von Albert Ladenburg in seinem vielbesprochenen Vortrag auf der Naturforscherversammlung zu Kassel im Jahre 1903 gelegt. Sie scheint also im Heerlager der Materialisten als ein vorzügliches Werkzeug zu gelten.

Nun liegt es mir diesen Bestrebungen gegenüber natürlich ganz ferne, das Fortbestehen der Seele beweisen zu wollen. Wissenschaftliche Beweise gibt es hier offenbar nicht; denn solchen würden sich alle wissenschaftlich Entwickelten beugen, und da es unter diesen solche gibt, die das eine, andere, die das entgegengesetzte glauben, so ist der Beweis offenbar nicht zu erbringen. Nur gegen die Wissenschaftlichkeit des Gegenbeweises, der von jenen Anhängern der materialistischen Weltanschauung als erbracht behauptet wird, darf ich mich hier wenden.

Der auf der Hand liegende Schluß der mechanistischen Weltanschauung ist der: Der Geist ist eine Funktion des Körpers, also muß er mit dem Tode dieses erlöschen. Die entgegenstehenden spiritualistischen Beweise sind auch mir meist veraltet oder gar dialektische Kunststücke. Aber man folge dem hier darzulegenden Gedankengang.

Wenn die mechanistische Weltanschauung ihre letzten praktischen Triumphe gefeiert hätte, so müßte der „homme machine" glücken, d.h. die Zusammensetzung einer mit den subtilsten physiologischen Kenntnissen ausgeklügelten Maschine, die Alles nachmachte, was ein Mensch zu Stande bringt. Ich bestreite an dieser Stelle die Möglichkeit nicht, aber frage nur: würde eine solche Komposition auch Selbstbewußtsein im eigentlichsten Sinn,

[1]) Ähnlich wie auch unsere Prädikate, die wir dem Weltschöpfer beilegen, immer ins Unendliche gesteigert sind, während wir doch schon etwas sehr Wichtiges und Respektables über uns hätten, wenn wir, wie es das Wort „unser Vater" bedeutet, nur eine der unseren weit überlegene Macht und Güte in ihm zu verehren hätten.

würde sie das Gefühl des Ich haben. – Ich glaube, daß diese Frage verneinend beantwortet werden müßte.

Die ganze mechanistische Weltanschauung beschäftigt sich ja ausschließlich mit dem Objektiven, auch den eigenen Körper, über den wir ja auch eine objektive Wissenschaft haben, mit eingeschlossen. Sie schließt aber ganz die subjektiven Empfindungen aus. Diese sind etwas Appartes, das sich in keiner Weise mit jenem Objektiven deckt. Seit Fr. A. Lange (dem so oft mißverstandenen und mißbrauchten Verfasser der Geschichte des Materialismus) ist dieser Punkt ganz klar gestellt und seitdem durch viele Andere, namentlich auch W. Wundt wiederholt betont. – Mit welchem Rechte hegt man also die Hoffnung, daß diese Seite des Seins schließlich von selbst eine mechanistische Lösung finden werde?

Die Empfindung unseres Selbst ist zudem das Primäre, das unmittelbar Gegebene. Die objektive Welt gelangt erst durch das Bewußtsein zu einer Realität für uns. – Hierin liegt also ein unlösbarer Dualismus, der nur künstlich zu einer monistischen Weltanschauung vereinfacht werden kann, dadurch, daß man entweder mit Fichte die ganze Außenwelt als ein Produkt unseres Geistes auffaßt, oder daß man, wie es jetzt Mode ist, die wissenschaftlich sehr viel weiter durchstudierte Außenwelt als das einzige Bestehende gelten läßt und das Geistige der Grille der Vereinfachung opfert.

Nun muß freilich den Fortschritten der mechanistischen Analyse ein weitgehendes Zugeständnis gemacht werden. Ein Teil des sogenannten Geistigen, eine ganze Reihe sogenannter psychologischer Eigenschaften mag immerhin rein physiologisch zu erklären sein, wie ja z.B. in der Krankheit oder im Greisenalter gewisse seelische Eigenschaften sehr wesentlich geändert werden. Namentlich die Psychiatrie hat in dieser Beziehung merkwürdige Resultate geliefert. Man bekämpft Angst und andere widrige Zustände, die früher für rein seelische galten, anstatt mit Zerknirschung und Gebet, mit Brom und anderen Medikamenten. Diese Tatsachen haben viele Überläufer ins mechanistische Lager gemacht. Aber das eigentliche Ichgefühl bleibt bekanntlich unverändert trotz aller dieser Veränderungen und Beeinflussungen. Man sagt wohl: „Ich bin ein anderer geworden", aber dies hat bloß Sinn für die objektivistische Betrachtungsweise. Ich erscheine als ein Anderer von außen gesehen, aber anders für mich selber? ich bleibe eben ich, trotz aller dieser Veränderungen, während andererseits mein geistiges und körperliches Ebenbild, mein Zwillingsbruder, ein Ich besitzt, das von dem meinen geradeso verschieden ist, wie das eines Genies, das mich tausendmal überragt, oder eines Geisteskrüppels, in dessen Augen ich selber ein Genie bin. Was mir geschieht, empfinde eben ich und kein Anderer, es sei denn, daß er auf objektivem Wege Mitteilung von mir hätte, und auch dann empfindet er es nur so unendlich abgeblaßt, daß er unter Umständen von meinem Sterbelager weggeht und ein Weib freit.

Auch Gedächtnis und Kontinuität des Bewußtseins sind hierfür keineswegs entscheidend. Ich kann durch einen Stoß ins Gehirn mein Gedächtnis verlieren. Ich bleibe für meine Empfindung dennoch ich, und der andere, genau nach meinem Ebenbild geschaffen, selbst mit demselben Erfahrungsinhalt, ist eben ein Zweiter, von dem glücklich nachgebildeten homme machine ganz zu geschweigen. Die mechanistische Auffassung kennt eben nur eine Summe von Qualitäten, und das sogenannte chemische Individuum bedeutet ganz konsequent nur eine Gleichheit dieser Qualitäten. Von einer Identität im Sinne der Geisteswissenschaften ist dabei garnicht die Rede.

Da das Ichgefühl, um das es sich hier handelt, nun nicht geboren wird durch die materielle Gleichheit, so folgt, daß wir über das Sicheinstellen dieses Ichgefühls in einem organischen Wesen gar nichts aussagen können. — Alles, was die Religionen darüber aussagen, ist freilich von Grund aus unwissenschaftlich, schon aus dem Grunde, weil das rein Psychologische, das säuberlich von allem Physiologischen abgetrennt wäre, noch keine wissenschaftliche Behandlung gefunden hat, ja derselben vermutlich wenig zugänglich ist. Mit wissenschaftlicher Gewißheit können wir also hier nichts aussagen.

Andererseits ist es vorurteilsvoll und ebenso unwissenschaftlich, der Wiederkehr dieses Ichgefühls in irgend einem andern organischen Komplex jede Möglichkeit absprechen zu wollen. Wir wissen eben hier garnichts, weder Positives noch Negatives. Das einzig Rationelle ist hier, dem Wähnen des Menschen auf diesem Gebiete, wenn die Resultate desselben nur sonst nicht im Streite sind mit unseren wohlbekannten Interessen, allen Raum zu lassen, ja es zu begünstigen, insoweit seine Resultate tröstliche oder sonst nützliche sind.

Andere Eigenschaften, die wir auch geistige nennen, wachsen und schwinden mit dem Körper, zuerst das Gedächtnis, dann die Phantasie, zuletzt selbst das Urteilsvermögen. Das Gefühl des Ich lebt schon im jungen Kinde, erlischt uns selbst nicht im Traume und bleibt bis zum letzten Atemzuge. Dürfen wir also von diesem aussagen, was für andere auch sogenannte geistige Eigenschaften mehr und mehr wahrscheinlich wird: die enge Verkettung mit dem, was wir Materie nennen?

Man würde geneigt sein zu dem Bilde: das Ichgefühl wie ein Samenkorn, gelegt in den Organismus, wie dieses in der Erde, in ihm wachsend, aus ihm sich nährend, aber doch eine gewisse Selbständigkeit bewahrend; doch nein, hier paßt kein Bild. Denn alle Bilder stammen aus unserer objektiven Anschauung, und das Subjektivste aller Dinge findet seines Gleichen nicht unter dem Objektiven. Ist es ja doch dessen reinster Gegensatz.

Wir begnügen uns hier mit der einfachen Feststellung dieser allerdings noch sehr vagen Schlußfolgerung. Wenn man hier bestimmter reden

wollte, so müßte man eingehen auf die klargestalteten, aber gänzlich willkürlichen Vorstellungsarten, die über Seelenwanderung und die mehr vergeistigten Zustände der Seelen nach dem Tode in den verschiedenen Religionen gegeben sind. Wir wollen auch nicht mit Schopenhauer in die Unterscheidungen von Metempsychose und Palingenesie uns vertiefen.[2]) Hier Wissenschaft vorspiegeln, wo keine Wissenschaft möglich ist, ist natürlich im höchsten Grade unwissenschaftlich, und was hilft strenge Methode da, wo uns die Mittel fehlen, dieselbe anzuwenden?

Was sodann endlich den Einwurf betrifft, es mache große Schwierigkeiten, eine Entscheidung darüber zu geben, in welchem Zustande der Reife eine weitere Existenz zuzugestehen sei, so will mir diese Frage vorkommen als eine gesuchte Schwierigkeit und ungefähr der angeblichen „Wohnungsnot" Gottes[3]) nach Auflösung des biblischen Himmels in eine astronomisch erkennbare Sternenwelt gleichzustellen. Denn das Altwerden des Menschen ist doch eigentlich kein Altwerden der Seele; sondern es schwinden Eigenschaften, die sich eben durch dieses Schwinden als mehr von dem Körperlichen abhängig erweisen, wenn sie auch bisher den seelischen Eigenschaften zugerechnet wurden. Oder es tritt eine Verschleierung der Seele ein durch neuhinzukommende, deren Wechselwirkung mit der Außenwelt hindernde Eigentümlichkeiten, unter denen im Leben nicht gehörig bekämpfte Leidenschaften, vor Allem Geiz und andere Formen der Ichsucht, sich besonders breit machen.

Wirklich reife Seelen aber bleiben sich oft gleich bis zum letzten Augenblicke, ja reifen durch das Leiden noch merklich; nur daß die Gelegenheiten zur Mitteilung geringer werden. Dies ist ganz etwas anders, wie die langsam und gleichmäßig sich aufbauende Entwicklung der Jugend, mit welcher zu vergleichen der auf ganz oberflächlichen Analogien beruhende Ausdruck: Kindischwerden so leicht hinreißt. — Aber auch das Zunehmen an Weisheit in der Jugend entspricht erfahrungsgemäß gar wenig der materialistischen Anschauung, daß Alles neu erlernt und erworben werden müsse, sondern in seiner noch immer verwunderlichen Schnelligkeit gleicht es oft mehr einem Sich-orientieren in einer nicht ganz neuen Welt. Ich habe aber nichts dagegen, daß man dies aus der Übererbung von elterlichen Eigenschaften zu erklären sucht. — Nur die Tatsachen darf man nicht zurecht rücken und umdeuteln, und das tut man, wenn man von einer gleichmäßigen Zu- und Abnahme und dazwischen von einem Maximum der seelischen Potenzen spricht. Diese Maxima liegen wenigstens für die verschiedenen Potenzen weit auseinander. Man kapiert am besten mit 16 Jahren, man urteilt am richtigsten mit 60. Man rechnet am besten in der Jugend, aber die

[2]) Man vergl. Bertholet: Christentum und Buddhismus. Religion und Geisteskultur, 1908, p. 3.

[3]) Der Ausdruck rührt von Strauß her.

wertvollsten seelischen Qualitäten erscheinen erst später, manche sehr spät, und es ist nicht zufällig, daß die Menschen zwischen 50 und 70 die Welt regieren.

Am Bremer Hafen sollen die Worte stehen:

Vivere non necesse, navigare necesse est.

Wir können die erste Hälfte dieses Wortes herausgreifen. Vivere non necesse est; aber da wir doch einmal unser Lebensschifflein steuern müssen, so wollen wir wenigstens alle Dinge an Bord behalten, die uns die Fahrt erträglich machen, und da wir nach einem gut angewandten Leben eine gewisse Evolution unseres Ichs wahrzunehmen glauben, so wollen wir auch glauben, obschon wir es nicht wissenschaftlich beweisen können, daß dies Ich irgendwann und irgendwo wieder landet in einem organischen Komplex, der gleichfalls inzwischen eine entsprechende Evolution durchgemacht hat, sodaß beide wieder zusammenpassen, und daß beide höheren Entwicklungsstufen entgegengehen.

Der Möglichkeiten sind ja unendliche, auch inbezug auf Rückbildungen, wie wir nicht vergessen wollen; und, was wir hier geben, ist nur eine Andeutung jener Möglichkeiten, kein bestimmtes Bild, auf das wir uns verpflichten.

Den Nutzen des Unsterblichkeitsglaubens aber kann jeder praktische Psychologe mit Händen fassen. Diese Erfahrung wurde schon, wie ich meine, von Spinoza zusammengefaßt in der seitdem unzählige Mal wiederholten Formel: Sub specie aeternitatis.

Mit an erster Stelle steht ja die Rettung der Gerechtigkeit der Weltregierung. Erinnern wir uns daran, daß dem Knaben Goethe zuerst sein Glaube an diese Gerechtigkeit erschüttert wurde, da er von dem furchtbaren Erdbeben zu Lissabon vernahm. Ähnlich ist es schon manchem Knaben ergangen, sechsjährigen wie erwachsenen. Wir können nicht fassen, daß diese oder jene treue Seele so leiden muß. Ich habe erlebt, daß selbst in der Wolle gefärbten frommen Katholiken unter solchen Umständen Zweifel aufgegangen sind.

Daß schon auf dieser Welt Gerechtigkeit bestehe betreffs Bestrafung der Sünde, daß kein Sünder ein innerlich wahrhaft glücklicher Mensch sein könne, wie Strauß in jungen Jahren[4]) betonte und wie seitdem unendlich oft in weisen und platten[5]) Schriften wiederholt worden ist, kann ja eher zugegeben werden, obschon es auch hier eine Art von bombenfester Herzenshärtigkeit gibt, die vor empfindlichen Selbstvorwürfen sicher zu stellen scheint. Indessen wir beneiden Niemanden um diese Rhinozeroshaut, und somit mag die Sache ihre Richtigkeit haben.

Aber umgekehrt? — Es will mir ebenso wie den Freigeistern nicht

[4]) Zwei friedliche Blätter.
[5]) „Wer weise ist, der ist auch gut ꝛc." Mirza Schaffy.

einleuchten, daß es, wo immer Unglück und Leid herrscht, noch geheime Sünden geben solle, deren Strafe wir anschauen. Nein, hier wirkt ohne Zweifel unendlich tröstlich der Gedanke, daß unser irdisches Dasein, wenigstens manchmal, nur ein kleiner Ausschnitt ist eines länger gereckten Daseins, und daß Leiden auch die Schwelle sein könne von einer nochmaligen seligen Existenz (Martyrium). Und, wie gesagt, ein wissenschaftlicher Beweis hiergegen existiert nicht; natürlich auch keiner dafür. So aber bleibt uns doch wenigstens die Hoffnung unverkümmert, und die ist notwendig zu einem erträglichen irdischen Leben. Die Zeit aber, die vergeht, bis zu dem Wiederaufleben, würde nicht empfunden werden können, wenn die Zeit überhaupt etwas anderes ist als ein mit unserer Organisation Gegebenes.

Ein Einwand von materialistischer Seite gegen irgend eine Fortdauer ist freilich, daß nur der Wunsch den Unsterblichkeitsglauben erzeugt habe, und, „was die Menschen wünschen, glauben sie gerne". Gewiß hat nun der Wunsch großen Einfluß auf das Auftauchen des Gedankens gehabt, was ja aber auch ein Mittel der Vorsehung gewesen sein könnte, um denselben einzuführen.

Zudem können wir diesen Einwurf zurückgeben. Ein Wunsch der Materialisten ist es, daß jede Fortdauer der Seele wissenschaftlich abgeschnitten sei und zwar nicht bloß bei den praktischen Materialisten und Genußmenschen, in welcher Beziehung wir in Franz Moor ein erschütterndes literarisches Beispiel besitzen, wo die geängstete Seele, um dem Strafgericht zu entgehen, den Schöpfer auf Vernichtung drängt, sondern auch bei tugendsamen Monisten. Da ihnen die Welt ein großes Maschinengetriebe ist und nichts weiter als dieses, da ihnen die Entwicklung der Menschenseele nicht auf ein bestimmtes Ziel gerichtet ist, da sie für das Leid der Welt eine moralische Bewertung nicht kennen, langweilt sie schließlich das ganze Spiel.

„Vergeblich bestrahlet den Erdball die Sonne" und sie wünschen, daß es Nacht werden möchte, — endgiltig Nacht.

Wenn nun den Frommen sein Wunsch bestieht, zu glauben, was er wünscht, ist dies bei dem Unfrommen nicht auch der Fall?

Übrigens gibt es auch Fromme genug, die das stille Nichtsein dem abermaligen Sein vorziehen würden, und die dennoch mit der Möglichkeit rechnen, die sie nicht wünschen — mit der Möglichkeit, immer nur mit dieser. Von Wahrscheinlichkeit zu reden, würde schon anmaßend sein.

Endlich sub specie aeternitatis noch dies:

Die Überzeugung einer Unmöglichkeit eines Wiederauflebens der Seele nach dem Tode muß auf die Dauer notwendig herzverhärtend wirken; denn sie gibt in vielen Fällen die Gewißheit, daß uns das Los des Zubemitleidenden niemals zuteil werden kann, und das Mitgefühl beruht ja

zu einem großen Teil auf der egoistischen Erwägung, daß es uns morgen ebenso ergehen könne. Oder hat man niemals bemerkt, daß egoistische Männer mit Frauenleiden weniger Mitgefühl haben, als mit solchen, die ihnen selbst vielleicht noch bevorstehen?

Auch diese Überlegung sollte uns vorsichtig machen in dem Ausrotten der letzten Wurzeln des Unsterblichkeitsglaubens, und auch der Materialist von reinstem Wasser muß jedenfalls zugeben, daß die Erscheinung des Ichgefühls an einem System von materiellen Elementen oder Energien solch ein Wunderbares ist, daß sich nicht voraussehen läßt, ob sich dies Wunder nicht noch einmal ereignen könnte.

---

# Künstlerisches Empfinden in der religiösen Malerei.

Von Hans Hielscher.

Die echte Künstlernatur regt sich in dem Augenblicke, wo sich der Schaffende nicht mehr damit begnügen will, etwas bloß nachzuahmen, und sei es selbst aus seiner ganzen Umgebung das für eine Darstellung gelegenste; er verlangt, an Neuem seine Kraft zu betätigen; er will selber schaffen, aus sich heraus und Selbsterlebtes!

Der Künstler bietet uns mit seinem Werke ein Stück seines Lebensinhalts, eins, das er für wertvoll genug ansieht, festgehalten zu werden.

Er verrät uns dadurch, welche Richtung seine Lebensauffassung einschlägt. Er wirkt also auf unsere Lebensansicht durch die Wiedergabe seines Erlebnisses. Ist das Werk fertiggestellt, so ist allererst in dem Künstler das Unruhvolle, was nach Gestaltung drängte, was zu einem harmonischen Abschlusse gelangen wollte, zur Ruhe gekommen. Dafür, daß dies geschehen, danken wir ihm. Vornehmlich dann, wenn er damit etwas aus jenem Vielerlei bewältigt hat, das uns so gut wie ihn umgibt und das auch in uns schon manchesmal den Eindruck hervorgerufen, als wolle es von jemanden, der dazu imstande, geeint werden. Glückte ihm dies nun, so genießen wir jetzt mit ihm mit. Er hat etwas Neues erobert dadurch, daß er Getrenntes verbunden, was bisher erfolglos nach einem Neuschöpfer verlangte. Er ladet uns durch sein Werk zu Gast, an dem teil zu nehmen, was er fertiggebracht. Da können wir denn nachschaffen, indem wir auf sein Werk schauen, und wir ahnen, was er voraus erblickte, ehe er sich zu fragen begann, welche Mittel zur Durchführung ihm zu Gebote ständen. Mittel und Fertigkeit, das Ganze zu verwirklichen, was er allein erst in sich erlebte, — und dann machte er sich an sein Werk, damit wir das alles, was bisher nur sein eigen, aus demselben empfangen sollten. Mit voller Überlegung rechnete er selber mit keinerlei Anregungen, die uns außer dem,

was er zu bieten unternahm, noch erst von anderswoher kommen sollten. Er hatte ja darum den ganzen Gang getan, der anstürmenden Schwierigkeiten Herr zu werden. Er hatte aus den Vielheiten endlich künstlerisch eine Einheit heraus empfunden. Diese seine Tat genießend sollen wir jetzt seinen Weg ruhig wieder bis zu seinem Ausgangspunkte zurückschreitend verfolgen können.

In dieser geheimnisvollen Kraft, sicher zusammenzufassen, was für andere stets getrennt geglieben wäre, ruht zu einem großen Teil die rechte Macht des künstlerischen Schaffens. Ohne ihren Besitz kommt nie ein vollendetes Werk zustande. Liegt aber solche Kraft in ihm, dann beglückt es uns auch mit der schönen Freiheit, es wieder so nachzuempfinden, wie es bei seiner Erschaffung empfunden war und so nochmals auch den Zusammenschluß mit zu erleben, wie ihn der Künstler erlebte. Würde es das nie gestatten, müßte es vielmehr allezeit noch mit fremden Zutaten rechnen, so käme es bei uns zu keinem wahren Genusse. Darum verleugnet denn auch der Meister nicht, daß auch er Beschauer gewesen, der erste seines eigenen Werkes. Er überlegt, wie in ihm sowie in allen, die noch nach ihm sein Werk in sich aufnehmen sollen, das Wahrnehmungs-, Gefühls- und Geistesleben eine unzertrennliche Einheit bildet oder zu ihr hindrängt. Beim Schaffen nimmt er schon darauf Bedacht, daß keine dieser verschiedenen Betätigungsformen unseres Lebens über ein merkliches Maß angespannt werden darf; und sein Kunstwerk, das dieser Natur unseres Wesens entgegenkommt, läßt sich deshalb als eine harmonische Einheit genießen und will auch immer so genossen werden. Den Maler religiöser Stoffe allererst muß auch gerade die Einsicht bestimmen, daß der Grundcharakter unseres Lebens nichts Starres darstellt, vielmehr, daß er sich in einem beständigen Ringen nach Ausgleich offenbart. Deshalb suche er lieber in seinen Werken Nichts zu verkörpern, was dem Betrachter die Möglichkeit nimmt, von eigenem hinzuzutun. Damit kommt er uns entgegen und erleichtert es sehr, daß unsere Gedanken sich rasch auf der Bahn seiner Gedanken zurechtfinden. Auf den gleichen Wegen aber tun wir auch Blicke in das Leben ähnlich wie er. Auch uns werden seine stillen Erlebnisse, seine kleinen vor der Welt noch verborgen gebliebenen Entdeckungen zu offensichtlichen Begebenheiten. Er half uns ja sehen, was zusammengehört. Er gab solcher Einheit einen bleibenden Ausdruck. Vor seiner Seele tauchten eben da Werte auf, wo sich bisher anderen die Welt farb- und gestaltlos zeigte. Dort offenbarten sich für ihn treibende Kräfte, und er ergriff an solchen Stellen den Sinn des Weltgeschehens von neuem, wo ihn vordem außer ihm noch niemand erfaßt hatte, oder nur wenige Bevorzugte. Sie waren aber, weil sie nicht Künstler wie er, unfähig, im Bilde festzuhalten, was er gerade dadurch für alle fortan unverlierbar machte. Erhob er doch sein verborgenes Erlebnis in die freie Höhe der anschaulichen Wirklichkeit. Durch

ihn stieg es auf aus der einsamen Sphäre bloßer Gedankenarbeit und empfing seine eigene Hülle, ward jetzt ein selbständiges Wesen.

Das war die Tat des Künstlers. Er schritt als erster daher auf einem neuen Wege, um uns auf ihm zu offenbaren, wie lebenswerte Gedanken auch ihr Leben finden, wie sie sich als Leistungen und Taten auch ans Licht wagen dürfen. So hat er eine Gabe der Menschheit dargebracht. Unserer Menschheit, die darüber sinnt, wie der Weg über vergängliche Worte und starre Vorschriften hinaus weiter führt zur Frische des Daseins. Die, welche tiefen Gedanken nachgehen, die, welche sich selber nicht ausweichen und nach einer Freiheit von allem streben, was ihrer inneren Wahrhaftigkeit Fesseln anlegen will, fühlen, daß hier dem Künstler eine Macht verliehen worden, eine Macht, die um so größer, je schlichter seine Auslegung des Lebens, je faßlicher sie ist. Sie fühlen auch, daß hierbei eine inhaltswahre religiöse Darstellung eine erste Stelle einnehmen kann. Nun läßt sich nicht bestreiten, daß im Laufe der letzten Jahrhunderte Meisterwerke religiöser Kunst seltener als früher wirkungsvoll hervorgetreten sind. Das könnte glauben machen, es sei ihr schwerer gefallen oder es sei ihr auch schwerer gemacht worden, das zu erfüllen, was man von ihr geleistet haben will. Dennoch ist aber gerade die Forderung, die an jede Kunst ohne Ausnahme und zu jeder Zeit gerichtet worden, die, vor der alle anderen immerdar zurückzutreten haben, noch ganz die nämliche wie von jeher. Es ist eine sehr vornehme Forderung; und es ist wohl denkbar, daß sie bei der religiösen Kunst gleich von vornherein offensichtlicher hervortritt; es ist auch möglich, daß sie heute mit noch mehr Schärfe geprüft wird als ehedem. Sie verlangte jedoch wie einstmals ganz so noch in unseren Tagen, daß allererst Wahrheit aus den Kunstwerken zu uns reden solle, Wahrheit, ohne die es noch niemals zu einem wirklichen Genusse gekommen ist. Am wenigsten hält er ohne sie bei den Werken vor, die sich die Aufgabe gestellt, Tatsachen des Glaubenslebens und der Heilsgeschichte zu schildern! Damit ist im letzten Grunde ausgesprochen, daß es außerordentlich schwer hält, vollendete Werke religiöser Kunst darzubieten. Denn läßt sich schon bei irgend einem Kunstwerke freier Wahl nicht leicht eine Entscheidung darüber treffen, wann es wahr zu nennen, und wann es dieses Lob nicht verdient, so scheint diese Schwierigkeit, hierfür einen zuverlässigen Gesichtspunkt zu finden, dann besonders zu wachsen, wenn ein Urteil über ein religiöses Gemälde gefällt werden soll. Heben wir noch hervor, daß es sich um Werke handeln soll, von denen wir wünschen, daß sie unserer Geistesrichtung entsprechen und gut vor den Anforderungen bestehen, die heute ein evangelischer Betrachter an ein religiöses Gemälde eines Zeitgenossen stellt, so wächst diese Schwierigkeit wiederum.

Auf eine solche Entscheidung wollen wir aber doch schließlich hinaus. Wir wollen die Betrachtung dieser Frage nicht enden mit rein geschichtlichen

Erwägungen und mit hoffnungsvollen Wünschen an eine Zukunft, die nach Eintritt bestimmter Bedingungen allenfalls kommen kann. Wir wollen einen Schritt weiter in der Erkenntnis gelangen, was wir evangelischen Christen heute an der religiösen Malerei schätzen. Ja wir möchten die Frage aufwerfen: Bestehen vor unserer Auffassung Gemälde, die wir gar als eine Unterstützung unseres religiösen Empfindens ansehen möchten?

Zunächst heißt es da also, ehe wir gerade auf die religiösen Gemälde als auf eine besondere Gruppe eingehen können, sich entscheiden, wann wir ein Kunstwerk überhaupt wahr nennen dürfen und wie weit es, was hierzu die eigentliche Voraussetzung bildet, in der Macht einer Kunst liegt, ein Werk so zu schaffen, daß wir gestehen, in ihm verleihe sie einer Wahrheit, am liebsten einer neu gefundenen Wahrheit, Ausdruck.

Wir forschenden und prüfenden Kinder des Geistes unserer Zeit zumal, wir nehmen als wahr allein das, was lebt, was in einem fort in uns lebendig und wofür wir uns selber einsetzen. Wie ganz anders treten wir in einen Gott geweihten Raum! Wir vollbringen in ihm unsere Andacht gemeinsam mit anderen, aber wir lassen uns dabei nichts von einer Wahrheit nehmen, die von klein auf in uns festgewurzelt. Von der Weisheit, die den asiatischen Hirtenvölkern schon aufgegangen war, und der fern von ihnen die freien Germanen gleicherweise huldigten, der sie vor allem auch nachlebten. Von der Weisheit, die Jahrhunderte darauf vor den Griechen Paulus mit den Worten verkündigte: Gott, der die Welt gemacht hat und alles, was darinnen ist, sintemal er ein Herr ist Himmels und der Erden, wohnet er nicht in Tempeln mit Händen gemacht; sein wird auch nicht von Menschenhänden gepfleget, als ob der jemandes bedürfe, so er selber jedermann Leben und Odem allenthalben gibt. Apostelgeschichte 17, Vers 24 und 25.

Wir lassen die alten Heiligenbilder an den Wänden der Kirchen; wir überlassen aber die Heiligenverehrung denen, die sie für eine Pflicht halten. Als Kunstwerk betrachten wir auch ehrfurchtsvoll auf manchem Altarbilde älteren Stils ein schönes Greisenantlitz, das Antlitz Gott Vaters; wir bleiben deshalb aber bei der Erkenntnis und folgen ihrer Weisung, wie sie aus dem Satze spricht: Gott ist Geist, und die ihn anbeten, die müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten.

So können wir wirkungsvolle Neuschöpfungen von derartigen heiligen Darstellungen keineswegs gerade als Begleiterscheinung einer kommenden und tiefer gehenden allgemeinen religiösen Bewegung erwarten. Am wenigsten der Darstellungen mit charakteristisch „mittelalterlicher" Auffassung. Wer sehnsuchtsvoll auf eine solche Voraussetzung warten wollte und wer da meint, eine neue Glaubenszeit müsse doch erst anbrechen, um solche Früchte reifen zu lassen, der übergeht die unleugbaren und sehr eindringlichen Tatsachen der Welt-, der Kulturgeschichte. Er späht nach Massenerfolgen, und

das heißt keinen richtigen Maßstab anlegen. Der Geist christlicher Saat und Ernte läßt sich nur nach dem ihm eigensten Walten beurteilen. Im anderen Falle wird die im Verborgenen wachsende Kraft der Schwachen unterschätzt. Auf sie aufmerksam werden wir, sobald wir einmal auf folgendes unser Augenmerk richten: Die Geschichte jeder einzelnen Kunst meldet uns von der mächtigsten und innigsten Entfaltung religiösen künstlerischen Schaffens gerade während der eigentlichen Verfallzeit des religiösen Inhalts im mittelalterlichen Gemeindeleben, wogegen die Vertiefung dieses Inhalts all den begeisterten Anhängern selten genug Zeit ließ, sich um echte religiöse Kunst zu kümmern.

Wir machen eine solche Beobachtung auch, sobald wir näher auf die Erscheinungen des Reformationszeitalters eingehen. Wir finden in ihm, daß sich viele in dieser religiös so tief bewegten Zeit eher von der religiösen Kunst abwenden als zu ihr neigen, vielleicht deshalb, weil sie in ihren Erzeugnissen vielem Ausdruck gegeben sahen, was die in der Erkenntnis weiter Vorgeschrittenen im Widerspruche mit dem Geist des Christentums fanden. Angesichts seiner Reinheit, angesichts der eben wieder zur Geltung gebrachten klaren Lehre Christi fühlen sich manche geradezu abgestoßen durch die mit aller erdenklichen Aufdringlichkeit gemalten und recht absichtlich in den Vordergrund gerückten, dazu mit wenig Geschmack ausgeputzten geistlichen Herren. Der höchst weltliche Charakter ihrer Gedankenkreise verrät sich selbst noch vom Altarbilde herab, und sie fördern dadurch keineswegs die Andacht eines einfachen auf den Heiland der Niedrigen und Verlassenen gerichteten Gemütes.

Also von einem Aufschwung der Kunst in offensichtlich religiös angeregten Zeiten kann allgemein nicht die Rede sein. Die einfachen Lehren der Geschichte stehen hoch über den bloßen Einbildungen, die so gern auch einen politischen Aufschwung mit Glanzzeiten der Wissenschaft, der Literatur und so weiter verbunden sähen. Hier wurzelt noch ein alter Irrtum fest, der doch endlich überwunden sein sollte. Eben die Reformation erinnerte wieder ungezählte Millionen von Menschen an die Nichtigkeit allen Prunkes auf Erden, gleichviel, mit welchen Gründen er sich zu rechtfertigen suchte und nur zu bald auch wieder an Boden gewann. Erkannt aber war für ihre Tage doch wieder einmal, daß er mit jenem Reiche nichts zu tun habe, das nicht von dieser Welt, das allein in uns selber wohnt. Fortan konnte die religiöse Kunst, soweit sie jene nunmehr für weite Kreise überlebten Vorstellungsgebilde pomphafter Machtentfaltung durch Schöpfungen gleichen Sinnes begleitet hatte, keine Förderung mehr finden. Wenigstens nicht durch solche Künstler, denen diese Wahrheit auch neu aufgegangen war und die gewissenshalber nicht mehr das als unumstößlich zu nehmen vermochten, was sie bisher verherrlichen geholfen. Ihnen blieb, so wenig wie den heutigen Meistern, verborgen, daß allein die religiösen Gemälde, die als

wahr ansprachen und die sich mit den seelischen Erlebnissen der Gemeinden und den von ihnen gewonnenen Überzeugungen in Übereinstimmung hielten, auch allein von eindrucksvoller Wirkung waren.

Das hängt aufs engste mit der oben schon erwähnten Auffassung zusammen, die sich von dem Wesen der Kunst ein wahrer Künstler gegenüber einem bloßen Nachahmer macht. Wir verfallen ja leicht darauf, ein Kunstwerk dann als wahr anzusehen, wenn es den Künstlern geglückt ist, irgend etwas möglichst vollkommen nachzugestalten, das wir allgemein als ein schönes Werk der Schöpfung anerkennen. Das bedeutete für uns kein sehr vorgeschrittenes Urteil. Bei ihm blieben ohne eine wichtigere Einschränkung auch schon die Denker des griechischen Altertums stehen. Vergessen ist bei ihm, daß doch eben auch der geschickteste, auch der größte Künstler niemals einer solchen Nachschöpfung auch nur einen Hauch von Leben geben kann, wie es dem Wesen ausströmte, dessen Körper er wiedergegeben. Rein künstlerisch findet der Genuß an einem Werke der Schöpfung dann bei uns ein Ende, wenn wir nichts mehr spüren von dem Feuer des Geistes, durch den es beseelt gewesen. Je naturgetreuer nun seine äußeren Formen von jemand nachgebildet worden, desto leichenhafter erscheint uns nur solch ein Abklatsch.

Also auf Nachahmerei, auf enge Anlehnung kann das nach Wahrheit ringende künstlerische Schaffen nicht ausgehen. Dieses allgemeine Ergebnis wird uns äußerst wichtig, sobald wir wieder an die religiöse Malerei denken. Sie am wenigsten wäre imstande, auf uns durch gewissenhafte Nachbildungen zu wirken. „Nachbildungen", für die es genau genommen, nicht ein einziges Urbild gibt. Bloße Schaulust aber zu befriedigen, stehen doch die religiösen Stoffe zu erhaben da; welcher Art sollte sie auch sein?

Ohne an mehr erinnern zu wollen: nicht immer haben gerade das religiöse Empfinden die Menge jener bluttriefenden Darstellungen aus der Heiligen Geschichte unterstützt, wie sie noch das ganze Mittelalter besonders zahlreich hervorgebracht hat! Darum soll aber keineswegs der Stab über Künstler gebrochen werden, die Bilder zu Geschichten religiösen Inhalts hergestellt haben. Unter ihnen fanden sich stets solche, deren Werke auf den ersten Blick erkennen lassen, daß nie ein Maler hierbei auf bloßes „Illustrieren" angewiesen geblieben. Alle Großen gaben uns mehr. Etliche waren sogar imstande, unser Denken über den Gegenstand ihrer Schöpfung wirkungsvoll in neue uns fördernde Bahnen zu lenken. Schon durch die ganze Art ihrer Auffassungsweise leisteten sie ein Bedeutendes mehr, als bloß — geschickt oder plump — Bilder zu den Bibel- und Legendentexten anzufertigen.

Von solchen Meistern, die bewußt ihre Kraft Höherem zuwandten, laßt uns lernen! Bei ihnen finden wir die Forderung erfüllt, der Wahrheit zu genügen. Sie schufen nicht bloß nach, was vorbildlich in ihrer Umgebung

schon vorhanden war, was in ihr bereits zur sichtbaren Hülle einer Idee geworden. Sie gaben vielmehr Form und Gestalt der Idee, die in ihnen ein selbständiges Leben führte, von deren Wahrheit sie erfüllt waren, wie von ihrem eigenen Dasein, und für die sie sich hingaben, ihr ein Gewand zu bereiten, sie in einem Kunstwerke auswachsen zu lassen. Um so höher schätzen wir dann diese Meister, welche eine solche Idee vollkommen reifen und sie möglichst rein von fremden Ausdrucksmitteln in die Erscheinung treten ließen. Das war so und wird auch so bleiben. Immer die werden über kurz oder lang vor den übrigen herausgehoben, die ihre Seele in ihre Werke legten.

In unserer Zeit ist der Maler mehr als je davon überzeugt, daß er durch Vorführung einer überlieferten Auffassung durchaus noch nicht seiner künstlerischen Aufgabe genüge. Er weiß, daß besondere Erlebnisse nötig waren, um ihm den Gegenstand seiner Darstellung näher zu bringen. Er gewahrt, daß es ebenso allen andern geht, die sich anfangen, mit ihm zu beschäftigen. Er überblickt, was für sie gemeinsam erforderlich wäre, um den innersten Gehalt seiner Schöpfung ihnen zu enthüllen, und diese Grundlage, die sie dann selber gewinnen, läßt er für sie dazu dienen, ihnen das Verständnis einer Welt höherer Anschauungen zu ermöglichen, von der er ein Stück in seinem Gemälde verkörpert. Von der Reformationszeit an können wir deutlich eine Wendung in dieser Art von Behandlungsweise religiöser Stoffe wahrnehmen. Bei einem Bilde wie dem der sogenannten Holzhackerfamilie Rembrandts in den Gemäldegalerien zu Kassel[1]) und Petersburg kommt es dem Künstler darauf an, die Bedeutung der Heilstatsachen so kräftig in den Vordergrund zu rücken, daß jede Rücksicht auf die herkömmliche Formensprache bei ihm aufhört. Heute das Göttliche vor uns hintreten zu lassen, gilt ihm als das wichtige. Was frühere Zeiten davon gehabt, wird ihm nebensächlich; ferner verschmäht er es, schon äußerlich kenntlich gemachten, ihrer Heiligkeit wegen bekannten Persönlichkeiten, Würdenträgern der Kirche, frommen Stiftern die Fülle hoher Offenbarungen besonders nahe treten zu lassen. Sein protestantischer Glaube, daß die Erlösung allen Menschen gebracht werden soll, daß alle ihrer gleich stark bedürfen, daß es keine tief unten stehenden, dem Himmelreich ferneren Laien gebe, kommt ja — von da an — in den Gemälden erfreulicherweise zu kräftigerem Ausdrucke. Rembrandt liebt es, mit besonderem Nachdrucke noch gerade darauf hinzuweisen, wie schon auf unserer Erde auch die bescheidensten Verhältnisse dadurch in einem verklärten Lichte erscheinen, daß sich in ihrer Mitte etwas Göttliches auftut. Die erwähnte Holzhackerfamilie, das sind keine anderen als Jesus, Maria und Josef, gibt dafür ein gutes Beispiel.

[1]) Eine wohlgelungene Wiedergabe dieses äußerst charakteristischen Rembrandt findet sich bei Seemann. Als weiteres religiöses Rembrandtgemälde reiht sich ihm das Werk, Abraham die Engel bewirtend, an: Neue Folge der Galerien Europas Heft 5 (Abonnementspreis 2 ℳ).

Noch deutlicher wird dies bei desselben Meisters Gespräch Christi mit der Samariterin im Kaiser Friedrich-Museum zu Berlin. Auf diesem sehr breit gemalten Bildchen rückt Rembrandt ganz wider alle bis dahin übliche Auffassung das Weib Christus gegenüber auffallend in den Vordergrund. Offenbar ist ihm wichtig zu betonen, daß sich in ihr etwas Neues vollzieht, daß hier an diesem Brunnen ein Wendepunkt in ihrem Leben eintritt. Die Wirkung des großen Meisters bleibt die Hauptsache. Seine Gestalt tritt darüber bescheiden in das Dunkel des ehrwürdigen Gewölbes. Es ist hier die Gottheit selber unter die Menschen getreten, ohne daß sie in ihrer Alltäglichkeit imstande wären, die ganze Größe der Gottesnähe zu würdigen. Rembrandt predigt förmlich in seinen Gemälden den tiefsten Ernst der Tatsache, das Christentum nicht als eine geschichtliche Vergangenheit hinzunehmen. Das Niederfallen vor einer unerhörten Wundererscheinung deucht ihm am wenigsten der Kern dieser Lehre zu sein. Das Wunder geschieht gerade so, daß Menschen, wie sie uns allezeit begegnen, in dieser ausgesprochenen Alltäglichkeit, doch infolge der Reinheit ihrer Gesinnung und der Sehnsucht, die heiligen Schätze ihrer Seelen durch ihr Leben hindurch zu bewahren, aus ihrem eigenen Herzen heraus die Klärung ihres Blickes gewinnen, eine höhere Gnade empfangen und eine ewige Hoffnung in sich tragen. Die Hoffnung, die sich bei der Samariterin so schlicht, so getrost in die Worte kleidet: Wenn Christus kommen wird, so wird er es uns alles verkündigen. Wir können uns deshalb auch nicht wundern, eine wie große Mühe derselbe Rembrandt auf die Darstellung einer so einfachen Begebenheit verwandt hat, daß ein Seelsorger eine trauernde Witwe aus den Worten der Bibel tröstet. Es ist dies eins der größten Bilder, die Rembrandt überhaupt gemalt hat, ebenfalls im Besitze des Kaiser Friedrich-Museums zu Berlin; es verrät, daß eben ein solcher Vorgang wohl höchst einfach zu nennen, in Wirklichkeit aber vom Christentum gerade das bedeutet, was wir nach soviel Hunderten von Jahren immer noch am meisten von ihm brauchen, und daß dies unser Meister erkannt hat. Ja, es gibt manchen, der in diesem Bilde nur eine Aussprache zwischen Mann und Frau, zwischen dem Prediger Anslo und seiner Gattin, über religiöse Wahrheiten erblicken möchte. Ein Gegenstand, der aber einem Rembrandt auch vollauf genügte, um ihn mit soviel Ernst und mit so großer Liebe künstlerisch zu behandeln; findet sich doch Christus da ein, wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind!

Auf die Höhe der Auffassung Rembrandts sind nach ihm nicht viele Künstler gelangt, von den englischen noch nicht einer. Ausgestorben sind die tiefinnerlichen religiösen und künstlerischen Naturen aber bis heute nicht. Wir sehen in ähnlicher Weise wie den großen Niederländer heute unseren Uhde wirken. So bittet auf einem seiner Gemälde ein armer Handwerker mit seiner zahlreichen Familie Christus, als Gast an seinem einfachen Mahle

teilzunehmen und es zu segnen. Währenddes tritt auch schon der Heiland zu diesen fromm der Erfüllung ihrer Bitte harrenden Seelen und segnet ihnen das Mahl. Sie alle aber, die ihn gebeten, empfangen und behandeln ihn nicht wie einen aus unendlicher Ferne sich herbeibemühenden und an reiche königliche Ehren gewöhnten Gast, sondern bei aller Achtung, die sie ihm erweisen, nehmen sie ihn doch wie einen erwarteten Bekannten auf, die Alten wie die Jungen.

Das Verständnis für solche Bilder, wie sie Uhde mit diesem „Komm Herr Jesu(s)" und mit noch vielen Gemälden von gleicher Gemütstiefe geschaffen, ist heute schon ein sehr weit verbreitetes. Denn, „was die Seele bewegt", diese hehre Aufgabe sucht unsere religiöse Malerei im Bilde festzuhalten. Nosters Gemälde, das den zehnten Vers des 90. Psalms zum Gegenstande hat, und so noch andere sind Zeugnisse dafür. Sein Bild zeigt, daß wie zu Moses Zeiten ganz ebenso für einen jeden von uns das Leben ein köstliches gewesen, wenn es Mühe und Arbeit gewesen. So verklärt lauschen Greis und Greisin dieser Jahrtausende alten Wahrheit, die ihnen ihr Enkel aus dem Psalmbuch vorgelesen. Sie denken ihr von ganzem Herzen nach, daß sie gar nicht zu empfinden scheinen, wie sehr sie die acht Jahrzehnte schweren Daseinskampfes niedergebeugt haben. Ihre Gesichtszüge aber versinnbildlichen allein schon den unvergleichlich schönen Hymnus des alten Dichters, „es ist köstlich gewesen."

Wie vor uns auf dem Bilde die beiden in ihrem hohen Alter erst so recht den vollen Sinn dieses Bibelwortes erfassen können, so gehörte wieder ein echter Künstler dazu, der solch Seelenleben recht erkannte. Ein Künstler, in dessen Gedanken- und Gefühlswelt sich die Zeit von Jahrtausenden überbrückte durch den damals wie jetzt gültigen Wahrheitsgehalt. Der die redliche Arbeit begleitende Lohn war schon imstande, dem Psalmsänger selber die Last der Jahre erträglicher zu machen. Daß solcher Segen auch heute noch nichts von seiner belebenden Kraft eingebüßt, stellt uns dieses Werk vor Augen. Es hilft uns befreien von einer Bürde, welche die Flügel der Seele zu lähmen droht. So entnimmt es uralter Zeit einen Schatz und reicht ihn neu unserem Geschlechte. Er birgt in sich etwas Erlösendes. — Der Künstler aber, der ihn hebt, kommt damit nahe der Aufgabe, die sich alles religiöse Tun gestellt, die Seele immer ungehinderter zu machen für ihren Aufstieg in die überirdische Heimat.

---

# Über wissenschaftlichen und religiösen Dogmatismus.

Von **Theophil Steinmann.**

Eine eigentümliche Hinneigung zu unumstößlichen, vollständig über alle Diskussion erhabenen Gewißheiten ist vielleicht eine der verbreitetsten Erscheinungen im geistigen Leben der Menschheit. So besitzt alle unge-

brochene Tradition ihre geradezu selbstverständlich unfehlbare Geltung; es erscheint ganz unmöglich, ja der Gedanke kommt wohl überhaupt nicht, daß es anders sein könne, als althergebrachte Sitte, Religion, Weltvorvorstellung es von jeher behauptet hat. Und wo an Stelle selbstverständlicher Geltung von jedermann geteilter Überlieferung persönliche Entscheidungen treten, da ist es nicht anders. Nachdem aus was für Gründen immer die Entscheidung erfolgt ist, sei es für diese politische Meinung oder für jene soziale Theorie, für diese wissenschaftliche Anschauung, für jene Kunstrichtung, für eine bestimmte Art oder Unterart religiösen Glaubens oder theologischen Denkens, immer stellt sich so leicht jene Meinung ein, man habe damit eine Position gewonnen, die über alle Diskussion hinaus liege. Und das ist nicht nur dort der Fall, wo an Stelle des Teilhabens an einem im eigenen Kreise noch ungebrochen allgemeingiltigen Traditionsglauben ein ebenso blinder Traditions- und Autoritätsglaube partikularer Geltung tritt: wenn man ohne wirklich eigenes Urteil die Anschauungen der Tageszeitung annimmt, die man liest, zeitbeherrschende wissenschaftliche Theorien kritiklos als unumstößliche Wahrheiten gelten läßt und was dergleichen mehr ist. Auch dort, wo es sich wahrhaftig nicht um ein blindes Mitläufertum handelt, wo eigene wirkliche Erwägung der Fragen und wirklich persönliche Entscheidung vielleicht sogar auf einen ganz eigenen neuen Weg führte, ist es nicht anders; auch da liegt so oft hinter der abgeschlossenen wissenschaftlichen Überlegung oder der religiösen Entscheidung die absolute, nicht weiter diskutierbare Gewißheit, die alle abweichende Meinung kaum der Beachtung wert hält.

Wir nennen diese Abgeschlossenheit, die alle Möglichkeit erneuter Erwägungen von vornherein ablehnt, Dogmatismus. Dieser Dogmatismus also findet sich auf allen Gebieten des geistigen Lebens und zwar so weit verbreitet, so sehr in der überwiegenden Masse, daß, wer ihm feind ist, geneigt sein könnte, einen bösen Hang zum Dogmatismus in der menschlichen Natur anzunehmen. Je mehr man einsieht, wie der Dogmatismus das geistige Gesamtleben schädigt, indem er so oft Denken und Empfinden auf überwundenen Positionen festhält, durch Aufrichten undurchdringlicher Mauern den lebendigen Meinungsaustausch verhindert und, was ein Gesamtleben sein soll, in Stücke auseinanderreißt, um so stärker mag jene Empfindung sein.

Wir wollen hier versuchen, den Dogmatismus zu verstehen, d.h. seine innersten Wurzeln aufzudecken. Daraus, denke ich, wird sich uns ein deutliches und gerechtes Urteil darüber ergeben, wie weit auch dieser geistige Habitus in der Gesamtökonomie des geistigen Lebens vielleicht seine Bedeutung besitzt und seine besondere Aufgabe erfüllt; wo dagegen sein Unrecht liegt, wie seinen schädlichen Auswirkungen begegnet werden kann, wieweit man ihn endlich ruhig kann gewähren lassen.

Aber nicht auf allen Gebieten, wo er zuhause ist, wollen wir im Folgenden dem Dogmatismus nachgehen. Uns interessiert hier allein der Dogmatismus auf dem Gebiete der Wissenschaft und der Religion. Grade hier bringen sich seine hemmenden Wirkungen besonders zur Empfindung.

## I.

Wir beginnen mit dem „wissenschaftlichen Dogmatismus".

### 1.

Als Musterbeispiele hierfür wären etwa zu nennen der evolutionistische, der deterministische, der materialistische Dogmatismus; oder aus einem anderen Erkenntnisgebiet: der animistische Dogmatismus, der Dogmatismus des Rassenprinzips. Hier überall wird eine wissenschaftlich fruchtbare Methode oder Theorie in irgend einer Richtung und Form verabsolutiert. Man sieht in ihr eine aller Verbesserung, erst recht aller Berichtigung und Widerlegung entrückte Wahrheit und zugleich eine Erkenntnis, mit Hilfe deren es gelingt, alle Rätsel zu lösen.

So verabsolutiert der Materialismus das Prinzip der kausalen, mathematisch-mechanischen Naturerklärung. Es gilt ihm nicht nur als eine für das Gebiet des physischen Geschehens in etwa noch festzustellenden Grenzen sehr brauchbare wissenschaftliche Methode, die aber vielleicht selbst für ihr eigenstes Gebiet noch nicht das letzte und abschließende Wort bedeutet. Er macht daraus ein Welterklärungsprinzip, mit dessen Hilfe es gelingen soll, überall das letzte und ein für alle mal endgiltig abschließende Wort zu sagen. Die mathematisch-mechanische Kausalität ist für diesen Standpunkt absolute Wahrheit in dem doppelten Sinn: sie erscheint aller kritischen Erwägung entrückt, und sie hat keinerlei Grenzen der Geltung.

Ähnlich der deterministische Dogmatismus. Hier wird allerdings nicht der mathematisch-mechanische Kausalismus grade des Physischen durch eine unmittelbare Übertragung der Stoff- und Kraftlehre auf alles Psychische verabsolutiert; es ist lediglich der von der Naturbetrachtung her geläufige allgemeinere Gedanke der kausalen Notwendigkeit zur absoluten Wahrheit geworden. Das Verfahren ist aber dasselbe. Eine Vorstellungsweise, die für ein bestimmtes Erkenntnisgebiet und eine bestimmte Erkenntnismethode sicher ihr gutes Recht hat, die Lehre nämlich von einer festen und unverrückbaren Regelmäßigkeit in der sich jeweilen wiederholenden Einzelabfolge der Ereignisse — auf ein Ereignis von der Art a muß ein solches von der Art b folgen, — wird allen weiteren kritischen Erwägungen entrückt und zugleich zu einer umfassenden Weltgeltung erhoben. So entsteht das Dogma von der Notwendigkeit ausnahmslos aller Dinge und Vorgänge auf allen Gebieten des Daseins und im Gesamtfortgang des Geschehens.

Derselben Verabsolutierung einer gewiß brauchbaren wissenschaftlichen

Theorie zu einer weltumspannenden, daseinausschöpfenden, allem Zweifel und aller Diskussion entrückten Wahrheit verdankt der dogmatistische Evolutionismus seine Entstehung aus der Bemühung, mittelst des Entwickelungsgedankens weite Kreise des Gegebenen intellektuell zu durchleuchten. Hier erwächst jene Denkweise, der alle Erwägung über etwaige Schranken der Anwendbarkeit dieses Prinzips ohne weiteres als wissenschaftliche Rückständigkeit erscheint, die es schlechterdings nicht begreifen kann, wie anders Zweifel an der Entwickelung der Arten auseinander, wohl gar an der Aufstellbarkeit eines Gesamtartenstammbaums aufkommen können als allein auf Grund von Voreingenommenheit, die nicht sehen will, was auf der Hand liegt. Zugleich gilt Entwickelung als die Formel, welche alle Wirklichkeit ausschöpfend umfaßt und alle Fragen, auch über Sinn und Zweck des Daseins, befriedigend beantwortet. Hieß es vorher: „das Dasein ist Gesetzmäßigkeit", so heißt es hier: „das Dasein ist Entwickelung". Das ist die abschließende, unüberbietbare und grade auch in dieser allumfassenden Tragweite aller Anzweifelung entzogene, die absolute Wahrheit.

Der dogmatische Animismus und der Dogmatismus des Rassenprinzips, die wir oben als zwei andere Musterbeispiele nannten, verabsolutieren ihre Erkenntnisprinzipe allerdings nicht zu letzten weltumspannenden Wahrheiten. Allzu ersichtlich sind es Erklärungsprinzipien nur für ein bestimmtes Gebiet des Daseins; sie lassen sich von den Fragestellungen dieses engeren Umkreises nicht lösen. In diesem engen Rahmen gewinnen sie aber doch das Ansehen absoluter Wahrheiten. Es wird ihnen eine Art axiomatischer Geltung zugeschrieben, die sie über alle Diskussion stellt. Nicht weniger zuversichtlich wird ihre vollständige Ausgemachtheit behauptet, wie diejenige jener andern umspannenderen wissenschaftlichen Dogmen: das Rassenprinzip ist ja geradezu eine Art Glaubensbekenntnis und hat seine Fanatiker nicht minder wie der Evolutionismus oder die materialistische These. Und wie jene Weltformeln alle Rätsel des Gesamtdaseins zu lösen geeignet erscheinen, so spielen jene begrenzteren Dogmen die Rolle von Zauberstäben, denen sich alle Geheimnisse des betreffenden engeren Kreises erschließen; anderer Hilfsmittel scheint es daneben nicht zu bedürfen.

Um zweierlei also handelt es sich überall dort, wo sich eine wissenschaftliche Theorie zum wissenschaftlichen Dogma auswächst: sie gewinnt den Charakter der Unanfechtbarkeit und zugleich denjenigen einer uneingeschränkten Geltung zur Lösung aller Probleme.

2.

Welches nun sind die Triebkräfte solchen Dogmatismus'? Wie kommt er zustande?

Wir erwähnen nur grade, wieviel der Autoritätsglaube und das bloße Nachsagen zur Verbreitung und Befestigung solcher Anschauungen in weiten Kreisen tut. Dieses Moment darf gewiß nicht unterschätzt werden.

Je häufiger etwas gesagt wird, um so wahrer erscheint es. Es bedarf ja schon einer gewissen geistigen Kraft, sich diesem Einfluß der Wiederholung und einer z.T. eben dadurch wachsenden allgemeinen Anerkennung zu entziehen. Das oft Gehörte setzt sich ganz von selbst durch eine Art Eingewöhnung psychisch fest; und das allgemein Verbreitete, eben deshalb zugleich ein oft Gehörtes, befestigt sich überdem noch mit Hilfe jenes Gleichartigkeitsbedürfnisses, Herdeninstiktes oder wie sonst wir diese Auswirkung des sozialen Instinktes nennen wollen. So sind hier dieselben Faktoren mit im Spiele, die neben der letztlich wohl religiös fundierten Pietät bei allem Traditionalismus mitwirken.

Aber das ist mehr ein abgeleiteter „wissenschaftlicher Dogmatismus" und in sich selbst so auf den ersten Blick unwissenschaftlich, daß kein Vertreter irgend eines wissenschaftlichen Dogmas daran seine ungetrübte Freude haben kann, außer ihm trübt propagandistischer Eifer das Urteil — was ja freilich häufig genug vorkommt. Uns jedenfalls interessiert hier nicht der Dogmatismus der einer Suggestion nachgebenden bloßen Nachläufer. Wir wollen jenen Dogmatismus innerlich zu fassen versuchen, der mitten aus der wissenschaftlichen Arbeit herauswächst und nicht selten den wissenschaftlichen Bahnbrechern und Selbstarbeitern eignet. Notieren aber wollen wir uns doch, wie sehr auch auf dem Boden der wissenschaftlichen Wahrheitsüberlieferung diese primitivsten Vorgänge zur Emporsteigerung fruchtbarer Theorien und Hypothesen zu allgemein anerkannten Dogmen ihren Beitrag liefern.

Als ein weiterer Faktor ist zu nennen: der erfolgreiche Gebrauch der betreffenden Theorien. Dies Moment wirkt nicht erst bei den Empfängern und Verwertern, sondern schon bei den Entdeckern zur Verabsolutierung ihrer Erkenntnissätze. Die mehrfache Erfahrung von der Brauchbarkeit der Theorie zur Erklärung der Erscheinungen hat zur Folge, daß man an weitere Fälle mit immer gesteigerterer und sichrerer Erwartung des gleichen Erfolges herantritt. Indem so bei seiner Untersuchung des Tatbestandes die Theorie das Bewußtsein des Forschers beherrscht, erfolgt die Auslese aus der Fülle des der Beobachtung zugänglichen Tatsachenmaterials und die Beobachtung selbst ganz unwillkürlich der durch diese Theorie gewiesenen Richtung. Einfache Gesetze der psychischen Assoziation wirken sich hier aus sowohl in der sich steigernden Erwartung erneuter Bewährung der Theorie als auch in der unwillkürlich sich einstellenden Heraushebung der positiven Instanzen. Und ist die Bewegung einmal in diese Richtung geraten, dann bedeutet schließlich jede neue Fragestellung von vornherein eine neue Bestätigung des erstarkenden Dogmas. So wachsen jene Zauberstäbe, deren Berührung — je nachdem auf engerem oder weiterem Gebiete — selbst Felsen zu sprengen vermag, jene Universalschlüssel für alle Rätsel. Wir haben zugleich jene immer gefestigtere Zuversicht in die absolute Zuverlässigkeit

der praktisch so oft bewährten Theorie, der sie als eine unumstößliche Wahrheit gilt. Es ist eine Art Idealisierung durch den Erfolg. Auch die gehobene Stimmung erfolgreicher Arbeit liefert dazu ihren direkten Beitrag.

So wirkt hier, nicht anders wie bei dem Emporwachsen solcher Theorien zu allgemein anerkannten Dogmen – wobei übrigens die letztgenannten Motive immer auch mitwirken, – auf dem Gebiete der wissenschaftlichen Urteilsbildung das undisziplinierte Seelengeschehen, und jene Erkenntnisaussagen sind das Produkt des unmittelbaren Seelengetriebes. Man braucht das nur auszusprechen, um es als unangängig zu empfinden. Das wissenschaftlich Richtige ist etwas anderes als eine aus psychischen Nötigungen heraus entstandene Meinung. Die Entscheidung, ob wahr, ob falsch, erfolgt auf dem Gebiete des Wissens nach eigenen Instanzen, nicht durch die Kraft der unmittelbaren Seelenmechanik. Was sich psychologisch sehr nahe legt, ist darum allein noch lange nicht zutreffend. Vielmehr ist grade das die Aufgabe aller rechten Wissenschaftlichkeit: die Disziplinierung des Ablaufs der Vorstellungen nach Gesetzen, die er nicht von selbst verfolgt; und diese Disziplinierung hat sich oft genug dem psychisch Nächstliegenden entgegenzustemmen. Dieser Sachverhalt, so sehr auf der Hand liegend, müßte geeignet sein, den wissenschaftlichen Dogmatismus rasch und einfach um seinen Kredit zu bringen, spielte hier nicht noch Anderes mit hinein, was ihm grade einen Anschein von wissenschaftlicher Würde verleiht.

Alle wissenschaftliche Bewältigung des Erfahrungsstoffes erfolgt nach irgend einem Prinzip der Vereinfachung. Allein dadurch wird unser Bewußtsein all dieser Mannigfaltigkeit Herr, daß es gelingt, mehreres auf eines zurückzuführen. In der Richtung dieses Weges scheint zu liegen als letztes Ziel die Zurückführung von allem auf eines. Die restlos befriedigende Lösung der wissenschaftlichen Aufgabe würde dann eben in dem Auffinden eines Allerweltsschlüssels bestehen. Das ist aber grade dasjenige, was der Dogmatismus, sei es für ein bestimmtes Einzelgebiet, sei es für das Gesamtdasein, zu besitzen meint. Und ohne Zweifel empfiehlt er sich grade durch diesen Anschein wissenschaftlicher Abgeschlossenheit. Indem er die absolute Wahrheit im Sinne der einen Grundwahrheit eines Teiles oder des Ganzen der Erfahrung entdeckt zu haben meint, stellt er sich dar als zur Vollendung gekommene Wissenschaft.

Ohne Zweifel ist die wissenschaftliche Bearbeitung und Aneignung der Erfahrung, wenigstens nach einer Richtung, Zusammenfassung. Wir sehen in dieser Art unseres Denkens eine Folgeerscheinung der Enge des menschlichen Bewußtseins, als dessen Funktion uns das Erkennen ja doch gegeben ist. Anders als auf dem Wege einer durch die Art des Erfahrungsstoffes selbst nahegelegten vereinfachenden Auswahl vermag sich das denkende Bewußtsein der Überfülle der Erscheinungen nicht zu bemächtigen. So verarbeitet es denn den Erfahrungsstoff auch in der Weise,

daß mehrere Ereignisabfolgen unter ein Gesetz, weiter mehrere Gesetze unter ein umfassenderes Gesetz zusammengefaßt werden. Die Arbeit gelingt; die vollzogenen Zusammenfassungen bestätigen sich an der Erfahrung. Mitten in seiner erfolgreichen Arbeit sieht es sich auf einen Weg fortschreitender Vereinfachung und Zusammenfassung gestellt. Unwillkürlich stellen sich Erwartungen ein im Blick auf den weiteren Verlauf des Weges und im Blick auf das endliche Ziel, wenn ja doch der Weg endgiltig irgendwohin führen wird. Eine absolute Vereinfachung scheint erarbeitet zu werden; alles, was danach aussieht, wird darum leicht mit voreingenommener Freude begrüßt.

Keineswegs überschauende Besinnung und nachdenksame Erwägung führt aus dem Erkenntnisprozeß heraus zu der Forderung allumfassender Einheitsformeln für größere oder kleinere Gebiete oder gar für das gesamte Dasein; es ist nichts weiter als auf Grund vorhandener Erfolge die nichts verbürgende naive Erwartung eines abschließenden Erfolges von derselben Art. Die ganze Idee von einer Vollendung der Wissenschaft in der Form absoluter Vereinheitlichung und Vereinfachung des Erfahrungsgegebenen ist genau ebenso ein Produkt naiver, unkritischer Erwartung wie jene Steigerung brauchbarer Theorien und Hypothesen eben wegen ihrer erfahrenen Brauchbarkeit zu allwirksamen Zauberformeln.

Wir bedürfen der Vereinfachung, um erkennend der Wirklichkeit Herr zu werden. Muß es aber wirklich die absolute Vereinfachung einer einzigen Formel sein, und ohne das bliebe die Aufgabe wie im Ganzen so schon im Teil ungelöst? Unser Bewußtsein ist nicht so eng, daß es nur einen Gedanken zu fassen vermöchte, alles durchaus um einen Punkt gruppieren müßte, um nicht in Verwirrung zu geraten. Einzig und allein darin, wie weit die Tatsachen unserem Versuche, sie zusammenzufassen, wirklich entgegenkommen, kann doch wohl der Maßstab dafür liegen, wieweit solche Zusammenfassung durchzuführen ist.

Nun ertönt aber, wie aus irgend einer Seelentiefe her, der Einwurf und die Forderung: aber die Welt *muß* doch ein einheitliches Ganzes sein. Ohne Zweifel, es ist etwas in uns, was solche Welteinheitlichkeit sucht und vor einer im tiefsten Grunde uneinheitlichen Welt befremdet und erschrocken dastehen müßte. Von hier aus erwachsen die immer erneuten Versuche zu einer Weltanschauung als einer wirklich in sich geschlossenen Gesamtanschauung des Daseinsbestandes, in deren aller absolute Geschlossenheit die Wirklichkeit aber immer wieder irgendwo einen kritischen Keil hineintreibt. Der unermüdliche Eifer in dieser Richtung, die starke Interessiertheit für diese Welteinheit und jenes bemerkbare Unbehagen angesichts ihrer Leugnung, das alles beweist, wie hinter *diesem* Einheitsstreben ein tiefgewurzeltes praktisches Interesse als treibende Kraft steht; eben dasselbe praktische Interesse, das überhaupt zur Bildung von Weltanschauungen führt.

Da handelt es sich dann garnicht um jene persönlich uninteressierte rein sachliche Auffassung des Wirklichkeitsbestandes, der alle wissenschaftliche Forschung ihre Erfolge verdankt und die sich immer klarer als die Eigenart spezifisch fachwissenschaftlicher Arbeit zum Bewußtsein gebracht hat. Hier haben wir es zu tun mit Versuchen des Menschen als eines fühlenden und handelnden Wesens, als eines unmittelbaren Mitlebers dieser Wirklichkeit und Mitwirkers in ihr, mit seinem vernünftigen Wesen in ihr fühlbar heimisch zu werden. Denn das ist doch alle Weltanschauung, ein solcher Versuch, so in der Wirklichkeit heimisch zu werden, nicht nur sie kennen zu lernen.[1])

Wir können hier ganz dahingestellt lassen, ob und auf welchem Wege die Weltanschauungsbedürfnisse des Menschen zu dem befriedigenden Ziele einer solchen Gesamtanschauung vom Dasein zu gelangen vermögen, die nicht nur subjektiven Bedürfnissen genug tut, sondern auch Garantien objektiver Giltigkeit bietet. Soviel ist klar: alle Bemühung in dieser Richtung ist Bemühung von ganz anderer Art wie das wissenschaftliche Erkenntnisstreben. Es mengt sich Fremdes in den Gang der wissenschaftlichen Forschung, wenn sie ihre Formeln im Interesse einer hochzuschätzenden Einheitlichkeit des Weltbaues in seinen Teilen wie in seinem Ganzen zu universalieren geneigt ist. Soweit ein bewußtes geistiges Prinzip hinter dem Streben nach wissenschaftlichen Universalformeln steht – im Unterschied von jenem sich Auswirken psychischer Mechanismen, wovon oben die Rede war – handelt sich's um eine Einmengung von anderswoher in die Arbeit der Wissenschaft.

Und es mag überdem mit Recht gefragt werden, wieweit die so entstandenen „wissenschaftlichen" Gebilde dem treibenden Weltanschauungsbedürfnis des erlebenden und strebenden Menschen wirklich zu genügen imstande sind, wenn sie die gesuchte Welteinheitlichkeit lediglich auf dem Wege umfassender Kausalformeln gewinnen.

Das Einfluten der Weltanschauungstendenz in die wissenschaftliche Daseinserfassung ist nun aber nicht nur der stärkste und bewußteste Antrieb zu möglichster Generalisierung der gewonnenen allgemeinen Erkenntnisse, er wirkt auch nach der anderen Richtung zur Verabsolutierung der gewonnenen Resultate, nämlich sie über alle Kritik in eine Sphäre absoluter Unanfechtbarkeit emporzuheben. In seiner Weltanschauung will der Mensch festen Boden unter den Füßen haben, auf seine Weltanschauung will er leben und sterben können. Werden jene Wissenssätze Elemente der Weltanschauung, dann sind sie eben dadurch aller weiteren Diskussion entrückt. Wer wird denn den Boden umgraben, auf dem er ja grade stehen will?

[1]) Auch das Kennenlernen läßt sich ja wohl als eine Art Heimischwerden des vernünftigen Wesens in der Wirklichkeit bezeichnen. Die obige Charakterisierung kennzeichnet trotzdem deutlich genug den für uns bedeutsamen Unterschied.

Die Steigerung wissenschaftlicher Theorien zum Weltanschaulich-axiomatischen hat übrigens noch ihren besonderen Grund. Der Dogmatismus in den umfassendsten wissenschaftlichen Behauptungen ist ein Gegenschlag gegen den Dogmatismus einer religiösen Weltanschauungsüberlieferung. Es ist die dogmatische Antithese gegen eine vorhergehende dogmatische These. Ohne das Ringen mit einer dogmatisch festgelegten Weltanschauung, welche sie im sicheren Besitzstande vorfand und gegen deren Ansprüche sie sich emporkämpfen mußte, hätte die zu Selbständigkeit und Eigengeltung aufwachsende Wissenschaft wohl kaum so stark unfehlbare und unumstößliche Dogmen geschmiedet; nun stellte sie Dogma gegen Dogma, unfehlbare Gewißheit gegen unfehlbare Gewißheit. Die Gewißheit für Leben und Sterben, welche die in zahlreichen Einzelheiten erschütterte Weltanschauung der religiösen Überlieferung bis dahin geboten hatte, versuchte statt jener und besser als sie die deren Einzelanschauungen korrigierende Wissenschaft zu geben.

Etwas anders liegen die Verhältnisse bei einem wissenschaftlichen Dogma von begrenzter Geltung aber nicht minder unerschütterlicher Gewißheit, wie es z.B. das moderne Dogma von der Rasse ist. Auch hier gewinnen Stimmungen des in der Wirklichkeit mitlebenden und handelnden Menschen bestimmenden Einfluß auf die wissenschaftliche Gedankenbildung. In diesem Fall ist es aber nicht das aus einem anderen dogmatischen Boden, demjenigen der religiösen Tradition, herausgerissene Weltanschauungsbedürfnis, das zum Ersatz die betreffenden wissenschaftlichen Theorien zur Sicherheit von Weltanschauungsdogmen steigert. Eine bestimmte praktische Wertung, welche im geschichtlichen Wollen und Streben als maßgebendes Motiv emporgekommen ist — in unserem Falle der nationale Gedanke — lenkt die wissenschaftliche Untersuchung auf eine irgendwieweit fruchtbare Spur und gibt zugleich dem sich tatsächlich in vielen Fällen bewährenden wissenschaftlichen Prinzip jene Verstärkung zu einem geradezu alle Fragen des betreffenden Gebietes lösenden und zugleich unanfechtbaren Dogma. Jedenfalls aber steht auch hier hinter der unumstößlichen Gewißheit der Theorie ein Gemüts- und Willensinteresse.

Vielfach also verzweigt sich das Wurzelwerk des wissenschaftlichen Dogmatismus, und sehr verschieden geartet ist der Boden, aus welchem er emporwächst. Teils war es das undisziplinierte Seelengetriebe mit seiner Erwartung und seiner Gewöhnung, teils waren es Bedürfnisse und Wertungen nicht des theoretischen, sondern des praktischen Interesses; in jedem Fall lag das Wurzelgebiet des wissenschaftlichen Dogmatismus außerhalb der Grenzen der Wissenschaft.

3.

Dieser Tatbestand ist für sich allein genügend, starke Zweifel gegen die Berechtigung dieser Erscheinung auf dem Boden der Wissenschaft auf-

kommen zu lassen. Bedenken der Art wurde im Vorhergehenden denn auch schon Ausdruck gegeben. Immerhin, es könnte doch, was von anders woher in den Zusammenhang der wissenschaftlichen Art hineinwächst, für dieses Gebiet eine Förderung bedeuten. Was dieses Gebiet Positives aus sich allein nicht leisten kann, das wüchse ihm durch solche Unterstützung von außen zu. Wenigstens dem Beitrag von seiten des Weltanschauungsstrebens und den Einflüssen von allerlei Wertungen könnte man solche Zugeständnisse zu machen bereit sein. Hier ergänze sich eine geistige Art durch die andere, was ja gewiß etwas anderes ist als der bloße Einfluß des undisziplinierten seelischen Getriebes auf einem Gebiete, dessen Gesetz grade solche Disziplinierung ist.

Auf jeden Fall: wir müssen jetzt der Frage näher treten, ob und inwieweit die so entstandene Dogmatisierung ihrer Resultate der wissenschaftlichen Arbeit Schaden bringt. Und zu dem Zwecke wird es zunächst gelten klarzustellen, was es mit wissenschaftlicher Arbeit auf sich hat.

Darüber gehen nun allerdings die Meinungen auseinander; einer mehr idealistischen Auffassung steht eine wesentlich prosaischere gegenüber. Während die erstere in der erkennenden Aneignung des Gegebenen einen geistigen Selbstzweck sieht, der einem umfassenderen Herrwerden des Geistes in der Welt als Teilzweck eingeordnet wird, erscheint der anderen alles Erkennen bedeutsam lediglich als Mittel zum Zweck unserer praktischen Einrichtung in der Welt. Wir brauchen hier auf diese Streitfrage nicht einzugehen. Ebensowenig auf die mit ihr zusammenhängende andere, ob und wieweit das menschliche Erkennen auf aprioriischen Voraussetzungen beruht und diesem Einschlag seine charakteristische Verschiedenheit von allerlei subjektiv bedingtem Einfall über die Welt verdankt. Wir halten uns an das bei aller Differenz der Anschauungen doch Gemeinsame. Und dies, so scheint mir, liegt im Folgenden.

Wie immer man sonst über Erkennen und Wissenschaft denken möge, das steht doch wohl außer Diskussion: alles Erkennen geht auf ein Gegebenes. Seine Aufgabe ist, diesem Gegebenen nun entweder das menschliche Handeln möglichst weitgehend anzupassen, oder ihm seine Tatsächlichkeiten und Zusammenhänge immer umfassender, immer genauer und immer eindringender abzuringen. Der eine meint, dazu bringe das Denken eine bestimmte innere Ausrüstung mit, die allein es befähige, aus einem Chaos bunter Wirklichkeitseindrücke zu einem weiterer Bearbeitung nach denselben Prinzipien fähigen geordneten Welteindruck emporzutauchen; ein anderer läßt ohne dergleichen innere Urausstattung das immer erneute Umordnen und Umgruppieren der Vorstellungen zum Zweck ihrer Gemäßheit mit dem tatsächlichen Wechsel der Welteindrücke und das Festwerden bestimmter Vorstellungsverknüpfungen vom unmittelbaren Welteindruck her angeregt werden. Darin stimmen sie doch überein, daß sich unser Erkennen am

Welteindruck orientieren müsse. Selbstverständlich ist das, wenn sein letzter Zweck ist, unser Handeln mit den Zusammenhängen und Abfolgen des Gegebenen in immer umfassendere und eindringendere Übereinstimmung zu bringen. Aber auch jenes ordnende Menschenwerk des Apriori soll sich doch um das gegebene Material der Erfahrung genau anpassend herumlegen; und wie da im Einzelnen die Tatsächlichkeiten ausschauen und die Zusammenhänge sich verknüpfen, darüber gibt es keine Entscheidung apriori. Was apriori feststeht und nicht erst aus dem Einzelerfahrungsstoff herausgearbeitet werden muß, das sind ja nur allgemeine Richtlinien im Erleben und in der Auffassung des Welteindrucks, die in ihrer Summe weit davon entfernt sind, eine ausschöpfende Weltkenntnis zu enthalten.

Wie immer man sich den Erkenntnisvorgang denkt, sicherlich ist eine Vorbedingung erfolgreicher Erkenntnisarbeit ein wirkliches Offensein für jeden Wirklichkeitseindruck und eine stete Bereitschaft, sich nach dem wohlgeprüften Wirklichkeitseindruck einzurichten. So ist ja auch aller Fortschritt der Erkenntnis zustande gekommen.

Eben wegen dieser Weltoffenheit muß aber alle Erkenntnis den Charakter bewußter Unabgeschlossenheit besitzen. Immer mehr hat sich uns ja die Unermeßlichkeit des Weltgegebenen in seiner Raum- und Zeitweite wie in der Fülle seiner kleinsten Einzelerscheinungen ins Bewußtsein gedrängt. Wer kann wissen, was da noch alles von Welteindrücken und von welcher Tragweite für das Erkenntnisganze der Auffindung durch unser immer eindringenderes, besser geschultes und besser bewaffnetes Beobachten wartet! Sei man nun extremster Apriorist oder Empiriker, man kann nichts besseres tun, als innerlich gleichsam auf alles gefaßt sein, stets bereit, wenn es sein muß, umzulernen und umzudenken.

Außerdem: wie anders ist die menschliche Erkenntnis gewachsen als durch immer erneute Selbstkorrektur hindurch, mochte dieselbe nun durch eine neue Entdeckung veranlaßt sein (wovon schon die Rede war) oder — und damit kommen wir zu einem neuen Punkt — ohne eine nennenswerte Erweiterung des Vorstellungsbestandes lediglich durch eine Veränderung in der Kombination der Vorstellungselemente, die sich als geeigneter erwies zur Durchleuchtung des Erfahrungsbestandes als die ihr vorhergehende. Neben dem Offensein für neue Wirklichkeitseindrücke, die den Bestand unserer Erkenntnis umzubilden geeignet sind, bedarf es also jener weiteren Offenheit für dergleichen neue Möglichkeiten in der Verwendung des schon vorhandenen Erkenntnisstoffes, durch die eine Korrektur des bislang Gebräuchlichen vollzogen werden könnte.

Dieses Offensein für neue Möglichkeiten ist wiederum ein besonderer Fall des Offenseins für andere Möglichkeiten. Fast immer steht ja Theorie gegen Theorie, Hypothese gegen Hypothese. Auf die möglichst zutreffende Erfassung des Wirklichen kommt es dabei an; nicht darauf, daß grade

diese Theorie richtig ist. Das Wirkliche ist aber nicht so leicht übersehbar. Leicht sieht man von einem Standort, was für den andern verborgen bleibt. So kann auch vom Boden einer schon vielfach geprüften und abgelehnten anderen Theorie eine Entdeckung gemacht oder eine Kombination vollzogen sein, die uns das Wirkliche an diesem Punkte näher bringt. Echte Wissenschaftlichkeit kennt darum kein so radikales „Nein" nach irgend einer Richtung, daß sie meinen könnte, sich um alles, was von dorther kommt, ein für alle mal nicht mehr kümmern zu brauchen.

Je mehr uns grade über dem Fortschritt der wissenschaftlichen Arbeit klar geworden ist, wie wenig leicht übersehbar die ganze Fülle des schon angesammelten Erfahrungsmaterials ist und wie mancherlei Erweiterungen da noch stattfinden können, um so deutlicher tritt zu Tage, wie alle fruchtbare Wissenschaft sich ihrer Unabgeschlossenheit und der möglichen Wandelbarkeit ihrer Resultate bewußt sein muß. Bereit sein, immer mehr zuzulernen und immer umzudenken, das ist die Vorbedingung alles Fortschreitens der wissenschaftlichen Erkenntnis, aller Erweiterung ihres Gebietes und aller zutreffenderen Erfassung des schon angehäuften Besitzes; so allein ist von der Wissenschaft eine Bewältigung des Erfahrungsgegebenen in seiner Kompliziertheit und seiner noch unausgeschöpften Fülle zu erwarten.

Dem ist nun aber ein starkes Hindernis aller wissenschaftliche Dogmatismus. Er ist ja das grade Gegenteil von Aufgeschlossenheit und Unabgeschlossenheit. Mit seinen absoluten Wahrheiten bedeutet er eine Absperrung und Festlegung des Denkens. Er protestiert von vornherein gegen die Möglichkeit eines Umdenkens an diesem Punkte; er macht blind gegen die Fülle und Mannigfaltigkeit im tatsächlichen Sein und Geschehen, soweit sie komplizierter ist, als die zu absoluter Geltung emporgesteigerte Formel es zulassen kann. Wo immer die Wissenschaft auf diese Bahn geraten ist, hat sie sich aus dem lebendigen Verkehr mitten in der Wirklichkeit ausrangiert und sitzt auf einem toten Gleise.

Wie er von fremdem Boden, von außerhalb der Wissenschaft in sie hineinwuchert, erweist sich der Dogmatismus als ein Eindringling auf diesem Gebiete, der, was dort fröhlich wachsen will, in seinem Geranke erstickt.

Aber ist es denn wirklich so? Will die wissenschaftliche Erkenntnis nicht doch Abschlüsse und feste Resultate? Haben wir ihre Art nicht zu sehr ins Antidogmatische gezeichnet?

Ganz gewiß, es darf auf dem Gebiete der Erkenntnis nicht alles in absolutem Flusse und in voller Unbestimmtheit bleiben. Ohne irgendwie gefestigte Resultate könnte die Erkenntnis weder der menschlichen Praxis dienen, noch würde sie dem Ziele der geistigen Weltaneignung und -beherrschung auch nur einen Schritt näher führen. Würde hier überhaupt nichts erreicht, was man als objektiv giltige Wahrheit ansprechen und für Weiteres als feststehenden Ausgangs- und Anknüpfungspunkt verwenden

dürfte, dann bliebe all' diese Arbeit ja immer an derselben Stelle. Wir kämen über eine vollständige Unsicherheit unserer Praxis nicht hinaus, während tatsächlich ja grade die Praxis immer wieder die Probe aufs Exempel liefert und die angewendeten Theorien bestätigt. Erst recht nicht würden wir die Welt unserer Erfahrung immer umfassender, eindringender und sicherer erkennend durchdringen, wenn wir nicht erreichte Einsichten irgendwie als feste Punkte verwenden könnten, von denen aus wir nun weiter vorwärts schreiten dürften.

Nun ist ja aber auch garnicht dieses die geforderte Offenheit und Unabgeschlossenheit, daß wir erreichten Einsichten nach langer und mannigfacher Bewährung noch immer nicht recht trauen sollen, anstatt sie weiteren Untersuchungen zu Grunde zu legen. Und auch das ist keineswegs verboten, es mit fruchtbaren Theorien so weit wie irgend möglich zu versuchen. Es wird vielmehr nur verlangt die Bereitwilligkeit, auch die grundlegendste und scheinbar gesichertste Theorie gegebenen Falls erneuter Untersuchung zu unterziehen und zu revidieren und sich gegen solche Eventualität nicht blindlings zu verschließen, sowie daß man bei dem Versuch, mit einer Theorie möglichst weit zu kommen, ruhig damit rechne, daß sie ihre Grenzen haben könnte und vielleicht mannigfacher Ergänzung bedürfe.

Fordert man aber auf dem Gebiete der Wissenschaft ein Fertigsein, eine Abgeschlossenheit und eine Zuversicht, die über diese Linie noch hinausgehen, oder meint sie zu besitzen, dann steht man — im letzteren Falle — vielleicht lediglich unter der Einwirkung des undisziplinierten Seelengeschehens, oder man verlangt von der Wissenschaft, was sie schlechterdings nicht geben kann, eine Weltanschauung, auf deren Gewißheit im Leben wie im Sterben getrotzt werden mag.[2])

Soweit gehende Sicherheit verlangt die Wissenschaft für sich selbst nicht, solange sie nur unverworren bleibt von Weltanschauungsansprüchen. Ob man sie nun meint abzwecken zu müssen auf das außer ihr liegende Ziel der zutreffenden und immer zutreffenderen Einrichtung unseres Handelns oder auf das in ihr liegende einer fortschreitenden geistigen Durchdringung der uns gegebenen Welt, weder in dem einen noch in dem anderen Fall ist eine Ursache vorhanden, weshalb sie uns nie mehr zurückzunehmende Einsichten und allumfassende letzte Wahrheiten vermitteln müßte. Das praktische Interesse hat alles was es verlangt, wenn die gewonnenen Sätze

[2]) Wir stellen uns hier gegen den Intellektualismus als die Meinung, nach welcher grade von der Wissenschaft die letzten Gewißheiten zu erwarten seien. Aller Intellektualismus hat eine Tendenz auf wissenschaftlichen Dogmatismus. Selbstverständlich, denn seine Eigenheit ist ja grade die Meinung, die Wissenschaft müsse und sie allein könne sichere Weltanschauung geben. Hier muß diese Bemerkung genügen als ein Beweis dafür, daß wir den eigentlichen und Hauptgegner wohl kennen. Die Auseinandersetzung mit ihm würde uns aber in weitgehende erkenntnistheoretische Erörterungen hineinführen. Das liegt zu sehr abseits unseres Weges.

approximative Wahrheiten sind, die in der Praxis ihren Dienst leisten. Und dem ausgesprochen theoretischen Interesse geistiger Beherrschung und Durchdringung des Gegebenen geschieht vollkommen Genüge, wenn sich nur ein Weg fortschreitender Erweiterung, Berichtigung und Sicherung unserer Einsichten eröffnet. Noch nie lag der reinen Wissenschaft etwas daran, sich die absolute Wahrheit gleichsam im Sprunge zu erhaschen und auf der so gewonnenen auszuruhen.

Ganz ungelobt müssen wir darum den wissenschaftlichen Dogmatismus doch nicht entlassen. Auch er hat seine Mission. Errungene wissenschaftliche Wahrheiten müssen ihre Tragweite und Tragkraft erproben. Das geschieht am gründlichsten, wenn man sie überall anzuwenden und mit ihrer unerschütterlichen Geltung weitmöglichst durchzukommen versucht. So werden sie nach allen Richtungen auf ihre Tragweite und Tragkraft durchexperimentiert. Und wer könnte das gründlicher besorgen, als der Dogmatiker solcher Theorien, indem er mit ihnen durch dick und dünn geht. Ein anderer würde kaum soviel Ausdauer an das Experiment zu wenden wissen. Belehrend ist das leider meist nicht für ihn selbst; um so mehr für den aufmerksamen Beobachter. Ganz gewiß sind wir ja doch durch den Materialismus klüger geworden, als wir es vordem waren. Jeder durchgedachte Irrtum fördert die Wahrheit. Dieses zu Ende denken voreiliger Wahrheiten besorgt aber immer der Dogmatismus.

II.

Sehr anders ist die Lage des Dogmatismus im Gebiete der Religion. Relativ leicht war es, zu zeigen, daß echte Wissenschaftlichkeit vom Dogmatismus nichts weiß und wie er lediglich von außerhalb der Wissenschaft bei ihr einwandert. In aller religiösen Gewißheit dagegen scheint grade von Hause aus ein Moment der unfehlbaren Sicherheit zu liegen, dem der religiöse Dogmatismus einfach Ausdruck gibt.

Und doch, wieviel ist die Rede von einer dogmatischen Verderbnis auch der Religion! Im Interesse ihrer Reinheit und Vollkommenheit wird gefordert, daß sie über den Dogmatismus hinauswachse, wohl auch, daß sie dieses ihr von außen her Eingepflanzte ablege, das ihrem Innersten durchaus nicht angemessen sei. Das heftige Für und Wider der Meinungen hierüber verpflichtet uns zu möglichster Unvoreingenommenheit bei unserer Untersuchung.

1.

Zwischen Wissenschaft und Religion besteht ein namentlich für unsere Untersuchung gewiß bedeutsamer Unterschied. Die Religion muß eben das haben, dessen die Wissenschaft nicht bedarf, ja was sie bis zu einem gewissen Grade ablehnt: unerschütterliche Gewißheit. Eine Religion ohne solche Gewißheit, eine Religion mit allerlei Wenn und Aber und offenen andern Möglichkeiten ist angekränkelte Religion.

Unserer Bildungswelt ist dieser Tatbestand nicht leicht in seiner vollen Wucht gegenwärtig. Sie hat sich gewöhnt, unter Religion etwas anderes zu verstehen, als was sie von Hause aus ist. Religion ist ihr religiöse Weltanschauung; Religion haben ist gleichbedeutend mit: ein religiöse Weltanschauung teilen. Nun hat ja wohl alle Weltanschauung eine Neigung zu absoluten Gewißheiten, denn der Mensch sucht in ihr einen Halt und festen Verlaß gegenüber aller Ungewißheit seiner Lage. Aber wir Menschen von heute wissen zu genau, wie es mit all' solcher Weltanschauungsbildung steht. Die Weltanschauungen wechseln. Auch ist in aller Weltanschauung ein subjektives Element; Weltanschauungen wählen wir. Bei solcher Wahl der Weltanschauung spielt weiter die wissenschaftliche Reflexion ihre nicht unbedeutsame Rolle; und die echte Wissenschaft ist bereit, zu berichtigen und umzulernen. Auf eine Weltanschauung legt man sich darum besser nicht allzu fest. So wirkt der Tendenz auf eine ganz sichere Sache, wie sie, auf das Gebiet der Wissenschaft hinübergreifend, diese zu voreiligen Festlegungen veranlaßt, auf dem Gebiete der Weltanschauungsbildung selbst namentlich in unserer Zeit mancherlei entgegen. Und auch Religion, als Weltanschauung verstanden, nimmt Teil an dieser Versubjektivierung und sonstigen Erweichung alles Weltanschaulichen.[3])

Religion ist aber, wo sie ganz sie selbst ist, nicht eigentlich Weltanschauung, sondern ein Realitätsverhältnis. Und während anfänglich die Realitäten, mit welchen es die lebendige Religion zu tun hat, von den mancherlei Interessen des natürlichen Menschendaseins aus aufgesucht werden und so nur je nach Gelegenheit in dessen Zusammenhang hineintreten, gewinnen sie sich bei denjenigen Religionen, in welchen die religiöse Kraft und Gewißheit auf ihre Höhe kommt, das Zentrum des Lebens und werden seine Hauptsache und wichtigster Inhalt. Hier eröffnet sich für den Frommen letztlich eine Gründung seines ganzen Lebens auf eine reale Erschließung

[3]) Troeltsch hat den Begriff der Bildungsreligion eingeführt; er unterscheidet zwischen Bildungsreligion und Volksreligion. Man könnte auch unterscheiden zwischen sog. Bildungs- und Volksreligion auf der einen, eigentlicher Religion auf der andern Seite. Die letztere findet sich unter dem Volke wie unter den Gebildeten in ganz gleicher Weise; ihr Merkmal ist hier wie dort der wirkliche Verkehr des Menschen mit einer an ihn persönlich herantretenden und sein Innerstes tief berührenden, durchaus eigenartigen Realität: Gott und seine Welt. Im Unterschied hiervon haben es die „Volksreligion" als Massenerscheinung wie die „Bildungsreligion" beide nicht direkt mit dieser Realität, sondern lediglich mit der Religion als geschichtlicher Größe zu tun, wie sie als eine Summe von Institutionen und Vorstellungen sich weiter überliefert. Die Volksreligion lebt vornehmlich in den betreffenden Institutionen und nimmt die Gesamtheit der Vorstellungen mit derselben Selbstverständlichkeit als zutreffend hin wie sonstige seit alters geltende Vorstellungsüberlieferung. Die Bildungsreligion, von Hause aus auf das Intellektuelle gestellt und auf Erarbeitung einer Weltanschauung bedacht, verarbeitet zu dem Zwecke, sich damit auseinandersetzend, auch die religiöse Vorstellungswelt, pflegt dagegen den Institutionen gegenüber gleichgiltig zu sein; sie liegen ja außerhalb des Interesses der Weltanschauungsbildung.

der Gottheit und ein wirkliches Verhältnis zu ihr als der realen Macht in allem und über alles Dasein. Das ist es, was sein ganzes Dasein, und zwar dessen Bestes und seinen ganzen sinnvollen Inhalt, trägt, daß eine göttliche Macht ist, die sich in dem allen zu ihm stellt und mit ihm in Gemeinschaft tritt, wie er auf Grund dessen zu ihr. Ist diese Gottheit nicht oder ist wohl irgend eine Gottheit, aber nicht eben diese, die in eben diese Beziehung zu ihm tritt, dann stürzt er mit seinem ganzen Dasein rettungslos ins Nichts und versinkt im Strudel einer sinnlosen Welt. Wer einmal auf dem Boden des religiösen Realitätsverhältnisses gestanden hat, dem erscheint alle Lebensführung, der nur eine Weltanschauung Stütze und Halt gibt, wie ein Wandern über einen Abgrund.

So ist denn der Grundton aller lebendigen Religion ein: So ist es; so und nicht anders. Daß es so ist, ist das Allererste. Es braucht nicht zuerst durch Überlegung festgestellt zu werden, ob es ist und wie es ist; das „daß" und „wie" geht aller Überlegung als Tatbestand vorher. Alle Probleme der Religion beziehen sich lediglich auf Unsicherheiten auf Seiten des Subjekts, das sich zu dieser Wirklichkeit nicht recht zu stellen weiß. Sie ist ja von ganz bestimmter Art; dem widerspricht mannigfach die Art des Menschen. Unter diesen Gesichtspunkt tritt selbst aller den Frommen anwandelnde Zweifel an den Realitäten der Religion. Sie sind übersinnlich; er sinnlich. Sie wollen erlebt werden; er will sie erklügeln. Und besonders charakteristisch: der von solchem Zweifel angewandelte Fromme sieht sich auf dem Boden der Religion nicht einfach vor eine Weltanschauungsfrage gestellt, die von ihm zunächst einmal entschieden werden muß; vielmehr mitten aus seinem Zweifel heraus schreit er zu dem Gotte, an welchem er zweifelt. Das unterscheidet ihn von dem Menschen lediglich der religiösen Weltanschauung, dem sich die Realität der Religion in eine diskutable Vorstellung verwandelte.

Diesen Charakter der prinzipiellen absoluten Ausgemachtheit besitzt nun aber nicht nur die Existenz irgendwelcher Gottheit. Es ist eine ganz bestimmt geartete Realität und eine ebenso bestimmt geartete Erschließung derselben. So ist die weltwaltende Macht, genau so und nicht anders. Hier eben, wo sie sich so zum Erlebnis bringt, eröffnet sie sich den Menschen, nicht sonstwie und -wo auf andere Weise und auf andrem Wege. Alle lebendige Religion, die soweit ist, daß sie das Menschenleben für ihre Realitäten haben will, ist exklusiv. Nur hier ist die Religionswirklichkeit, anderswo nicht. Wahr steht bestimmt gegen falsch. – Gewiß, wir finden diesen Anspruch nicht bei aller Religion; er tritt erst bei den prophetischen Religionen heraus. Aber grade dies ist bedeutsam. Es liegt darin: wo mit der Religion voller Ernst gemacht wird als mit einer in sich selbst wichtigen, ja der wichtigsten Angelegenheit, wo sie, von allem Beiwerk und Außenzweck sich lösend, ganz sie selbst zu werden sich anschickt und so den Menschen

für sich in Anspruch nimmt, also wo sie geschichtlich betrachtet auf ihrer Höhe steht, da eben wird sie mit ihrem Wahrheitsanspruch exklusiv. Es ist dies das Seitenstück zu dem andern, daß hier erst hinter der Vertretung einer Religion die volle persönliche Überzeugung steht.

Lebendige Religion also behauptet, im Besitze der Wahrheit zu sein ohne irgend einen Abstrich und irgend eine Verklausulierung. Und das ist ihr nicht zufällig. Eben darin liegt das Recht ihres gewaltigen Anspruches, darin allein auch ihre ganze lebentragende Kraft, daß sie von unanfechtbaren Wirklichkeiten redet.

Heißt das nun, daß lebendige Religion der Meinung ist, ihre Wahrheit sei unkorrigierbar und unüberbietbar? und sie enthalte schlechthin alles, was in dieser Hinsicht überhaupt in Betracht kommen könne? — Der Gedanke einer möglichen Korrigierbarkeit seiner Religion, sofern diese ein Wirklichkeitsverhältnis bedeutet, ist für den Frommen schlechterdings ausgeschlossen. Es ist hier durchaus anders als bei der Zustimmung zu wissenschaftlichen Theorien. Die mag man vollziehen mit dem Vorbehalt einer möglichen einschneidenden Korrektur. In ein religiöses Verhältnis tritt man nicht mit solchen Vorbehalten. Da will man schlechthin Wirklichkeit; und solange man dessen nicht gewiß ist, kann man wirkliche Religion garnicht haben. Eine religiöse Weltanschauung, gewiß, mit der mag man es ebenso gut, wie mit sonst einer, als der annehmbarsten und wahrscheinlichsten versuchen. Zu einem wirklichen Religionsverhältnis aber kann es auf solchem bloßen Wahrscheinlichkeitsboden nimmermehr kommen.

Veranschaulichen wir uns die Sache an einem konkreten Beispiel! Der Fromme weiß die weltwaltende Macht zu bestimmten Zielen hin auf sich gerichtet und ruht darum mit all seinem geistigen Streben in ihrer allwaltenden und allmächtigen Wirkung. Nun sollte auch nur die Möglichkeit bestehen, daß dieser Sachverhalt irgendwie und -wo doch nicht so ist. Sofort ist es vorbei mit der Lebenskraft des religiösen Verhaltens und der sicheren Ruhe in jenen Wirklichkeiten. Was die wissenschaftliche Einsicht bei der Zustimmung zu einer Theorie kaltblütig mit in Kauf nehmen kann, daran verblutet sich der religiöse Glaube. Er verträgt den Gedanken einer möglichen teilweisen Unrichtigkeit seiner Voraussetzungen schlechterdings nicht, weil er allein auf das seines Erachtens schlechthin Wirkliche geht.

Nicht anders steht es mit der Vorstellung einer möglichen Überbietbarkeit der betreffenden Religion. Ja, wäre Religion-haben nichts andres als eine bestimmte Weltanschauung bejahen, dann möchte es wohl angehen daß man mit ihrer Überbietbarkeit wenn nicht ernstlich rechnete, so doch als mit einer Möglichkeit sich abfände. Warum denn sollten künftige Geschlechter in der zutreffenden Erfassung wie des sichtbaren Wirklichen so seiner gesamten transzendenten Zusammenhänge und Tiefen nicht über uns

hinauswachsen dürfen? Wenn wir nur nicht ganz auf dem Holzwege sind und die Wahrheit eben so weit besitzen, als sie nach so langer Bemühung um sie besessen werden kann.

Aber Religion-haben ist eben nicht eine bestimmte Weltanschauung teilen. Religion haben heißt – um auch hier wieder konkret zu reden – diejenige Beziehung zum tiefsten Wesen und Willen in und über dieser ganzen Wirklichkeit sich eröffnet wissen, welche dem Innersten dieses Wesens und Willens entspricht und uns ihm so nahe hebt, als es von ihm dem irdischen Menschengeschöpf gegenüber nur irgend gewollt werden kann. Mit einem Teilchen des an sich möglichen Gottesverhältnisses gibt sich der religiöse Mensch nicht zufrieden, dem einmal Gott und die innere wirkliche Gemeinschaft mit ihm das Gut seiner Seele geworden. Je persönlicher dieses Verhältnis ist, um so mehr muß es ein wirklich ganzes, volles und abschließendes sein. Es muß sich hier wirklich ein Weg auftun gradeaus in Gottes Herz. Sonst wird die Religion aus einem Haben ein Seufzen und Suchen. So gewiß sich der Fromme aus einem Gottesverhältnis heraussehnen würde, von welchem er weiß, daß es irgendwo auf Erden überboten ist, so gewiß ist ihm der Gedanke einer möglichen künftigen Überbietbarkeit dessen, was Gott ihm schenkte, einfach ein Ungedanke, mit dem er schlechterdings nichts anzufangen weiß, den er als eine merkwürdige Torheit ablehnt. Weltanschauungen mögen noch überboten werden; wodurch aber soll überboten werden, daß die ewige Macht dem Menschen, der sich in ihr geistiges Schaffen hineinziehen läßt, ihr Herz aufschließt und ihm in ihr eine ewige Verankerung schenkt?

Nur in einer bestimmten Richtung hat lebendige Religion Raum für die Vorstellung eines künftigen Vollkommneren, nämlich in der Richtung des jenseitigen Vollendungsglaubens. Dieses Vollkommnere von Gottesbeziehung ist aber nicht ein Anderes, eine neue Art von Gotteserschließung; vielmehr ist's der gegenwärtige Besitz in seiner eigenen Vollendung, grade ganz er selbst ohne die ihm noch anhaftenden Störungen.

Endlich ist dem religiösen Glauben auf seiner Höhe (s. oben) auch ganz ausgemacht, daß er schlechthin alles besitze, was in dieser Hinsicht überhaupt menschlicher Besitz sein könne. Darin liegt nicht der Anspruch einer wirklichen Ausschöpfung des ganzen Geheimnisses der Gottheit. Alle lebensvolle Frömmigkeit enthält vielmehr ein starkes Moment der Beugung und Scheu vor dem Verborgenen. Das aber ist eine Grenze, die im Wesen der Sache liegt; hier handelt es sich um Dinge, die eben nicht irgendwie menschlicher Besitz werden können.

Aber in einer andern Richtung behauptet lebenskräftige und vollbewußte Religion sich im Vollbesitz zu befinden, nämlich indem sie allem, was sich sonst Religion nennt, als die Wahrheit dieses ganzen Gebietes gegenüber tritt, die keine Ergänzung von dort her bedürfe und in er-

schöpfender Weise all das enthalte, was sich dort als Ansatz oder Stückwerk vorfinde. Das bedeutet nicht, daß sie dort überall nichts weiter erblickte als lauter Torheit, Irrtum, Verderbnis. Kommt solche Beurteilung gelegentlich auf, dann ist es aus heftiger Kampfesstimmung heraus und lediglich als ein Symptom der Stärke des augenblicklich empfundenen Gegensatzes. Darauf aber besteht sie, daß sie von dort her nichts zu lernen nötig hat und daß sie den Maßstab für wahr und falsch bei fremden Religionen sich selbst zu entnehmen habe. Natürlich auch: ist hier eine reale und in die innerste Tiefe vordringende Beziehung zur Wirklichkeit des weltdurchwaltenden Wesens gewonnen, dann ist von da aus alles zu messen, was ähnlichen Anspruch erhebt; und was mit dem hier Besessenen nicht stimmt und ihm fremd ist, das kann nicht gut als Ergänzung beurteilt werden, es kann nur als Irrtum abgelehnt werden.

2.

Nach dem allen könnte sich vielleicht das Urteil nahe legen: ungebrochene Religion ist von Hause aus dogmatistisch. Sofern dabei das Wort „dogmatistisch" zur Kennzeichnung einer Grundeigenschaft der Religion verwendet wird, liegt in diesem Urteil ein Vorwurf; denn mit Dogmatismus ist doch wohl etwas gemeint, was vermieden werden soll.

Dies Urteil entsteht, wenn man die Religion und ihre Gewißheit an den Maßstäben mißt, die für die Äußerungen von Gewißheit auf dem Boden der Wissenschaft gelten. Tatsächlich eignet ja den religiösen Gewißheiten eben die Ausschließlichkeit und Unüberbietbarkeit ausschöpfender und abschließender — in einem Wort — absoluter Wahrheiten, welche der echt wissenschaftliche Sinn zu vermeiden sucht. Es ist aber unberechtigt, der religiösen Gewißheit einen Vorwurf daraus machen zu wollen, daß sie ihrer ganzen Art nach von anderer Beschaffenheit ist als z.B. die wissenschaftliche. Dafür ist sie eben nicht wissenschaftliche Gewißheit sondern religiöse. Wir unterlassen darum besser solche schiefe Beurteilung religiöser Art der Gewißheit von den Forderungen aus, welche an die ganz anders geartete wissenschaftliche Gewißheit zu stellen sind, und konstatieren einfach den Tatbestand, daß im Unterschied von der wissenschaftlichen Gewißheit, die es vermeiden muß, Absolutheitsansprüche zu erheben, die religiöse Gewißheit ihrer ganzen Art nach Absolutheitscharakter trägt.

Allein dann, wenn irgendwie ausgemacht wäre, daß dem Menschen zu absoluter Gewißheit zu gelangen auf keine Weise möglich ist, wäre dieser Vorwurf gegen die religiöse Art der Gewißheit berechtigt. Das ist aber nur dann eine schlechthin ausgemachte Sache, wenn von vorneherein der Weg der wissenschaftlichen Untersuchung als der einzige Weg zu wirklich begründeter Gewißheit gilt. Wir können hier dieser Frage nicht weiter nachgehen. Es genüge der Hinweis auf die mit dieser Annahme schlecht zusammenstimmende Tatsache, daß auch abgesehen von der Religion die

eigentlich tragenden und bewegenden Gewißheiten des Menschenlebens stets andere gewesen sind.

Darum gibt es aber doch religiösen Dogmatismus. Nur müssen wir, was auf dem Gebiete der Religion als Dogmatismus zu bezeichnen ist, innerhalb dieses Gebietes bleibend und von seinen Voraussetzungen aus zu bestimmen versuchen. Dogmatismus ist eine Art Übergewißheit. Worin dieses „über das Maß hinaus" für die Wissenschaft besteht, das suchten wir von den Voraussetzungen der Wissenschaft aus anzugeben. Entsprechendes gilt es jetzt für das Gebiet der Religion auszumachen.

Das „über das Maß hinaus" wird hier nicht in dem Sinne eines allzugroßen Gewißheitsgrades verstanden werden dürfen. Denn die religiöse Gewißheit kann ja garnicht unerschütterlich genug sein; und es ist keine menschliche Gewißheit so felsenfest wie rechter religiöser Glaube.

In welcher Richtung wir zu suchen haben, dafür gibt uns das Wort „Dogmatismus" selbst die Wegweisung. Es liegt darin ein Hinweis auf die Vorstellungsseite der Religion. Religiöser Dogmatismus ist Überschätzung des Gewißheitswertes der religiösen Gedankenwelt. Der Fehler läge dann hier nicht in einer Überschätzung der religiösen Gewißheit, sondern in einem Geltendmachen derselben an falschem Ort.

Alle Religion ist ein bestimmtes Lebensverhältnis zu der Macht, die in und über dem Dasein waltet, und sie wird als solche erlebt. Ich habe diesen Kernpunkt aller Religion an anderer Stelle als das religiöse Grunderleben bezeichnet. Alle geschichtliche Religion ist zugleich — und so allein vermag sie sich als geschichtliche weiterzugeben — eine Summe von Vorstellungen und Gebräuchen. Das Verhältnis dieser beiden Größen zu einander ist keineswegs ein sehr einfaches; im Gegenteil, auf der Höhe der Religion ist es sogar äußerst kompliziert. Jene Summe von Vorstellungen und Gebräuchen ist nicht einfach von dem betreffenden charakteristischen Grunderleben aus geschaffen. Vielmehr findet alle neue Erschließung des Religionslebens einen überlieferten Bestand der Art immer schon vor, in welchem sich mit den spezifisch religiösen Vorstellungsbildungen der früheren Stufe Bestandteile profaner Weltanschauung mannigfach verbinden. Nun eignet aller wurzelechten Frömmigkeit, wie bewußt sie als ein Neues dem Alten gegenübertreten mag, doch zugleich ein starker Zug von Pietät. Sie lebte ja garnicht ohne ihre Wurzelung in der religiösen Vergangenheit. Anstatt alle Zusammenhänge mit ihr zu zerreißen, nimmt sie deren Vorstellungen und z.T. auch deren Gebräuche mit und kleidet ihr neues Grunderleben in diese Formen.

An diesem Gewande wird nun im Fortgang der Zeiten beständig weiter gearbeitet. Auf mancherlei neuen Boden verpflanzt, sei es, indem sie in andere Weltanschauungskreise siegreich vordringt, sei es, daß sie große Wandlungen des menschlichen Kulturlebens überdauert, nimmt die geschicht-

liche Religion fremde Vorstellungen auf, stößt alte ab, führt wohl auch zu eigenartigen neuen Versuchen der Ausprägung ihres Grunderlebens in Vorstellungen und Gebräuchen, wobei sie auch wieder das Einzelmaterial dem jeweiligen Kulturkreise entnimmt. Dabei wirkt der innerste Antrieb des eigenartigen religiösen Grunderlebens nicht immer mit gleicher Stärke und Reinheit; bei dem Zusammenstoß mit tiefgewurzelten Gefühlsrichtungen, Willenstendenzen und Denkgewohnheiten erleidet er nicht selten sogar bedenkliche und prinzipwidrige Umbildungen. Nie aber tritt der Fall ein, daß die Frömmigkeit bestimmter Art sich ohne solche Verflechtungen aussprechen und auswirken kann; sie müßte dazu ja aus der Geschichte d.h. aber aus dem Menschenleben völlig heraustreten.

So ist alle religiöse Vorstellung und aller religiöse Gebrauch nicht mehr als ein Versuch, das Innere des religiösen Grunderlebens teils in Anknüpfung an überliefertes Gut, teils in Beziehung auf jeweilig die Zeit beherrschende Strömungen zu äußerer Anschauung zu bringen. Und bei jedem merkbaren Wandel der Zeiten ergeben sich neue Aufgaben. Dann aber ist im Prinzip alle religiösen Vorstellungsbildung wie jeder religiöse Gebrauch vielleicht ergänzungsbedürftig, vielleicht einer vollständigen Umarbeitung zu unterziehen, vielleicht sogar in irgend einer Zukunft auszuschalten. Und namentlich, wenn bei allem Wandel auf diesem Gebiete nicht nur ein Wechsel vorliegt, sondern zugleich ein Fortschritt, ist sehr mit der Möglichkeit zu rechnen, daß zum mindesten in Vielem der ganz adäquate Ausdruck des religiösen Grunderlebens erst bevorsteht. Jedenfalls ist die Unabgeschlossenheit in diesen Dingen und das beständige Fortarbeiten daran ein Stück des Lebens der Religion. Und darin nun erinnert die Religion an die Wissenschaft, für welche ja das absolute Fertigsein den Tod bedeuten würde.

Mitten in diesen Veränderungen lebt nun aber überall jenes der Religion so wesentliche Bewußtsein der absoluten Gewißheit. Es entzündet sich aber ganz unmittelbar an dem jeweiligen Gesamtbestande der Religion. Die Folge ist eine naive Ergreifung des gesamten Komplexes als der absoluten Wahrheit. Und damit stehen wir an den Anfängen des religiösen Dogmatismus. Was so entsteht, ist zunächst freilich etwas Harmloseres; es ist „Laienorthodoxie". Hier braucht auf dem Absolutheitscharakter der jeweiligen Vorstellungen und Gebräuche noch kein Ton zu liegen. Ein dogmatistisches Moment steckt aber doch in aller „Laienorthodoxie", sofern sie immer irgendwie das Ewige unmittelbar im Zeitgeschichtlichen bejaht und keine bewußte Scheidung vollzieht. Das ist eine Art Übergewißheit in dem oben angedeuteten Sinn der Übertragung des Charakters absoluter Gewißheit dorthin, wo er nicht hingehört. Es kann aber doch daneben zugleich ein Bewußtsein dafür vorhanden sein, daß irgendwie ein Unterschied ist zwischen Kern und Schale, und soweit ist dann der Dogmatismus erweicht.

Und auch die naive Ineinssetzung der religiösen Wahrheit mit ihrer zeitgeschichtlichen Fassung wird man kaum selbst schon Dogmatismus nennen dürfen, so lange sie frei ist von der betonenden Hervorhebung einzelner Spezialia, oder aber so lange sie wirklich unreflektiert und naiv ist.

Diese Art hat für das Religionsleben sogar ihre positive Bedeutung. Durch sie eben vollzieht sich jene ganz ungebrochen selbstsichere Festwurzelung der Religion in breiteren Schichten, ohne welche die Religion keinen geschichtlichen Bestand gewänne. Auf dieser Grundlage wächst dann alles weitere. Daß aber in diesem geschichtlich Grundlegenden ein Moment des Problematischen enthalten ist, entspricht ja so ganz der Art aller menschlichen Dinge.

Worin der eigentliche Dogmatismus auf religiösem Gebiete besteht, wurde oben schon angedeutet. Ihn charakterisiert das bewußte Entgegenstemmen gegen den Gedanken der Wandelbarkeit der Außenseite der Religion, besonders ihrer Vorstellungsüberlieferung. Hier steckt sich das der religiösen Gewißheit eignende Absolutheitsbedürfnis bewußt in das Äußerliche und einfach Überlieferbare der Religion, eben in diese an sich wandelbaren Formen; in ihnen sucht man das, was über allem Zweifel steht. Daß die Erscheinung ihre religiöse Wurzel hat, ist unverkennbar. Man denke da etwa an Luthers dogmatische Hartnäckigkeit. Es muß also garnicht sonst etwas mit dabei sein; es genügt die bewußte Festlegung der religiösen Gewißheit am falschen Punkt. Wem ganz gegenwärtig ist, wie sehr grade die Religion auf absolute Gewißheit geht, dem ist ihre Abirrung ins Dogmatische und die Häufigkeit dieser Abirrung keine schwer verständliche Sache.

Immerhin, es mag oft noch etwas anderes mit hinein spielen; nur muß man sich hüten, in diesem Andern die eigentliche Quelle des religiösen Dogmatismus erblicken zu wollen. Das ist die Freude an der präzisen Formel und der grade mit solcher Formel scheinbar gewonnenen eindeutigen Bestimmtheit. Da ist dann ein intellektualistisches Element mit dabei. Es mag z.B. bei vielen Vertretern der Orthodoxie eine gewisse Rolle gespielt haben, bei Luther doch wohl kaum. Darum war aber Luther, wo er dogmatisch war, kaum weniger hart wie jene.

Dieser religiöse Dogmatismus ist für das Gebiet der Religion von einer ähnlichen schädigenden Wirkung wie der wissenschaftliche Dogmatismus auf seinem Gebiet. Hier wie dort eine falsche Festlegung, welche die erforderliche Beweglichkeit unterbindet. Es ist jedoch ein Unterschied, der manchmal übersehen wird. Wie der wissenschaftliche Dogmatismus Wachstum und Fortschritt der Welterkenntnis hindert, genau ebenso sieht man wohl durch den religiösen Dogmatismus auch Wachstum und Fortschritt der Religion bedroht. Doch ist die Bewegung auf dem Gebiet der religiösen Vorstellung nicht so unmittelbar selbst Wachstum und Fortschritt der Religion, wie ein Entsprechendes für das Gebiet der Wissenschaft ohne Zweifel gilt; die

Religion wächst, wo das einmal geschieht, nicht so von außen her. Es handelt sich hier in der Hauptsache lediglich um die Frage der fortgesetzten Einwurzelung des religiösen Grunderlebens in den wechselnden Zeitanschauungen. Das ist nicht so sehr eine Lebensfrage, daß die Religion ohne das stagnieren müßte. Es gibt immer lebenskräftige Religion, die solche Auseinandersetzung nicht vollzogen hat. Aber die Wirkung der Religion auf die Weite des Geisteslebens hängt daran. Ihr ist der religiöse Dogmatismus ein Hindernis.

Weiter: Gewiß ist es auch eine wichtige Sache, daß alle, die Religion haben, sie bewußt als Religion haben. Und das wird um so bewußter der Fall seln, je mehr sie, nach Religion greifend, nicht gleich all' ihre Außenwerke mit umfassen, als seien auch diese die Sache selbst. Diesem vollständigen Klarwerden der Religion über sich selbst arbeitet der religiöse Dogmatismus entgegen. So hemmt er die Verinnerlichung. Auch das ist reichlich genug schädigender Wirkung.

Und endlich noch ein Letztes. Auf dem Boden des religiösen Dogmatismus wächst leicht noch eine andere Form der Übergewißheit oder sagen wir hier lieber des religiösen Überwissens. Wer einseitig den Ton auf die religiöse Vorstellung legt, dem wird das Gebiet der Religion leicht aus einem Verkehr der Menschenseele mit Gott zu einer Schatzkammer des sichersten und unumstößlichsten Wissens über die fernsten, tiefsten und geheimsten Dinge.

Schon dem naiven Überlieferungsglauben begegnet leicht Ähnliches. Selten besitzt er ja ein klares Bewußtsein dafür, daß alle Religionswahrheit und -gewißheit erlebbar sein muß und darum nur dasjenige religiös gewiß sein kann, was mit dem die Religion konstituirenden Realitätsverhältnis zusammenhängt. Ohne eine sichtende Aneignung von innen heraus zu vollziehen, wird er in dem Ganzen der überlieferten religiösen Vorstellungswelt heimisch und fühlt sich eben darin geborgen. Und nun wandelt man voll zuversichtlicher Wißbegier in dem reichen Bildersaal der religiösen Vorstellungsüberlieferung umher und befragt Blatt für Blatt dieses bunten Bilderbuches um Auskunft nach allem nur Möglichen, was irgend aus praktischen und theoretischen Gründen interessiert, durchforscht an der Hand dieses Leitfadens die Hierarchie der Engelwelt, die Rätsel jenseits von Tod und Grab, die letzten Ereignisse des Weltdramas. Das ist dann auch ein Überwissen, aber noch ein naives, bei all seinen weiten Perspektiven doch subjektiv anspruchsloses.

Die Sache gewinnt ein anderes Gesicht, sobald dieses naive spekulative Überwissen sich mit der Tendenz aller Religion auf absolute Gewißheit und zugleich mit jenem intellektualistischen Einschlag verbindet. Dann haben wir jene begrifflich genauen Analysen nicht nur der himmlischen Welt, sondern auch des göttlichen Wesens, die mit dem Anspruch auftreten, un-

fehlbare und ganz ausschöpfende Wahrheit zu sein, und bei denen einem Angst und bange werden kann darüber, wie klein doch Gott ist und wie groß der Mensch, daß dieser jenen so hübsch zu durchschauen und zu analysieren vermag. Daß dieser Dogmatismus mit wirklicher Frömmigkeit und echtem Religionserleben in Widerspruch gerät, liegt auf der Hand. Denn alle wahre und starke Religion, wie sehr sie gewiß ist, Gott so nahe kommen zu dürfen, wie das zwischen der Macht, die diese ganze Welt trägt, und dem Menschen nur irgend möglich ist, ist doch zugleich von dem Bewußtsein der Unergründlichkeit des göttlichen Wesens tief durchdrungen.

# Berichte.

## Die religiöse Bewegung der Gegenwart in Frankreich.

Von Isaak Benrubi.

### I.

Vor einigen Monaten hat ein Mitarbeiter des „Mercure de France“ eine internationale Enquête über die religiöse Frage veranstaltet.[1]) Nicht weniger als hundertundvierzig bekannte Persönlichkeiten aus den verschiedenen Ländern Europas haben die Frage beantwortet: Befinden wir uns vor einer Auflösung oder vor einer Fortentwicklung der religiösen Idee und des religiösen Gefühls? Man findet da Namen wie Barrés, Bergson, Björnson, Mawiere, Blondel, G. Brandes, Abbé Bremond, Coppée, Dehmel, Durkheim, Ferrero, C. Flammarion, Fogazzaro, Fouillée, Fonsegrive, Gorki, L. Halévy, M. Hébert, E. Key, Laberthonnière, Le Dantec, J. Lemaître, Rabbiner Louis Germain Lévy, Lombroso, Murri, Merejkowski, Nordau, Plekhanoff, Th. Ribot, C. Saint-Saëns, Sergi, Strindberg, Sully-Prudhomme, Tyrrell, Verhaeren, Siegfried Wagner, H. v. Wolzogen, Zangwill ꝛc. Wie verschieden auch die Antworten sein mögen (die meisten haben die Möglichkeit eines Verschwindens des religiösen Gefühls bestritten und die Frage im Sinne einer Fortentwicklung und Verinnerlichung der Religion beantwortet): für uns ist die Tatsache wichtig, daß eine derartige Enquête veranstaltet wurde. Die Fragestellung nämlich ist höchst symptomatisch für die religiöse Lage der Gegenwart. Sie beweist, daß in allen Kulturländern Zeichen sowohl einer Auflösung des religiösen Gefühls oder zum mindesten einer Verarmung, einer Veräußerlichung des Glaubens als auch einer Verinnerlichung und Wiederauflebung der Religion vorhanden sind.

Das gilt namentlich von der religiösen Lage in Frankreich. Symptome einer Verarmung des Glaubens gibt es hier in Hülle und Fülle. Man findet sie sowohl bei den Juden wie bei den Protestanten und Katholiken, am auffallendsten aber bei den letzteren. Man kann hier in der

[1]) Frederic Charpin, La Question religieuse, Enquête internationale, Paris 1908.

Tat von einer Entchristlichung der Massen sprechen. Die meisten lassen zwar ihre Kinder taufen und konfirmieren, sie werden in der Kirche getraut und vom Priester begraben, sie gehen von Zeit zu Zeit in die Kirche, beichten usw., aber sie tun das alles ganz mechanisch. Der Kultus ist für sie das A und O der Religion. So konnte Mgr. d'Hulst klagen: „Es gab früher christliche Sitten, heute gibt es nur christlichen Kultus". Von einer christlichen Lebensführung, von einem Streben nach dem Göttlichen in jedem Akt des Lebens kann kaum die Rede sein. Es herrscht hier sogar eine unglaubliche Unwissenheit in religiösen Dingen. Die meisten kennen nicht einmal die Bibel. Sie glauben, daß die Lektüre derselben zum Berufe des Priesters gehört. Das ist die religiöse Arbeitsteilung im Leben der meisten französischen Katholiken.

Als ein anderes Symptom der Veräußerlichung des Glaubens kann man das Streben des Katholizismus nach einer politischen Herrschaft betrachten. Die Politik der Antisemiten, der Klerikalen, der Antirepublikaner, der „Aristokraten" wird im Namen und unter dem Schutz der katholischen Religion geführt. Katholik und Reaktionär gelten fast als gleichbedeutend.

Das auffallendste Symptom einer Veräußerlichung des Glaubens liegt aber in dem hartnäckigen Festhalten der Kirche am gealterten Alten, in ihrer Nichtanpassung an das moderne Geistesleben, in ihrem Kampfe gegen den sogen. „Modernismus". Hier eben ist die wichtigste Ursache der religiösen Krisis der Gegenwart in Frankreich zu suchen, eine furchtbar schwere und tiefe Krisis, wie sie der Katholizismus vielmals erlebt hat.

Daß die Krisis aber nicht mit dem Tode des Katholizismus und der Religiosität überhaupt endigen wird, beweisen die Symptome einer Verinnerlichung des Glaubens, Symptome, die in dynamischer Hinsicht bei weitem die Symptome der Auflösung des religiösen Gefühls übertreffen.

So zunächst das Wachsen des Interesses für religiöse Fragen bei den Gebildeten. Das sogenannte „Système de cloisons étanches", wonach die Religion als völlig getrennt von der sonstigen Tätigkeit der Gebildeten betrachtet wird, wird von Tag zu Tag mehr unmöglich. Jeder denkende Mensch sieht sich genötigt, Stellung zum religiösen Problem zu nehmen. Man tritt den religiösen Fragen mit viel größerer Achtung entgegen, als es früher geschah. Selbst diejenigen, welche die Religion durch die Wissenschaft meinen ersetzen zu können, müssen anerkennen, daß das religiöse Gefühl nicht ausgerottet werden kann. Ferner scheuen sich hervorragende Philosophen nicht, energisch für die Daseinsberechtigung der Religion einzutreten.[2])

Das bedeutsamste Symptom aber für das Wiederaufleben der Religion überhaupt und des Katholizismus insbesondere ist die von der Enzyklika „Pascendi dominici gregis" (8. Sept. 1907) verdammte modernistische Bewegung.[3]) Es kann hier davon nicht die Rede sein, diese Bewegung

[2]) Vgl. unsere Besprechung des Werkes von E. Boutroux: Science et Religion im 4. Heft 1908 dieser Zeitschrift.

[3]) Eine deutsche Übersetzung der Enzyklika nebst dem Programm der italienischen Modernisten ist vor Kurzem bei Eugen Diederichs-Jena erschienen. In demselben Verlage auch: „Antwort der französischen Katholiken an den Papst".

in ihrem ganzen Umfange zu charakterisieren. Wir müssen uns damit begnügen, ihre wichtigsten Züge anzudeuten.

## II.

Die modernistische Bewegung weist nicht einen so zusammenhängenden Charakter auf, wie uns die erwähnte Enzyklika glauben machen möchte. Es gibt gar kein modernistisches System. Der Modernismus ist weder eine Schule noch eine Sekte, sondern eben eine Bewegung, die durch das Zusammentreffen verschiedener, von einander völlig unabhängiger Ursachen hervorgerufen worden ist. Ihr einziger gemeinsamer Zug ist sozusagen formaler Natur: es ist das Bestreben, vom Alten, das gealtert ist, zu lassen, um das Alte, das nie altert, festzuhalten, wie Renneberg sich ausdrückt; es ist das Bestreben, den Katholizismus an das moderne Geistesleben anzupassen. Man will aus der Religion eine lebendige Wirklichkeit machen, welche die Geister und die Herzen umwandelt.

Der Ursprung der modernistischen Bewegung ist ein zwiefacher: ein historisch-exegetischer und ein philosophischer.[4]) Mit Recht haben sowohl italienische als auch französische Vertreter der historisch-exegetischen Richtung im Gegensatz zur Enzyklika behauptet, daß sie nicht von philosophischen Voraussetzungen ausgegangen sind. Man kann sogar weiter gehen und sagen, daß einzelne von ihnen noch heutzutage die Schriften der philosophischen Mitkämpfer nicht kennen.

Statt daher von dem „Modernismus" überhaupt zu sprechen, wie die Enzyklika „Pascendi", diese höchst unglückliche Amalgamierung von absichtlichen Mißverständnissen, es tut, halten wir es im folgenden für zweckmäßig, die Grundtendenzen der Führer dieser Bewegung kurz zu charakterisieren.

* * *

Der Hauptvertreter der historisch-exegetischen Richtung ist der Abbé Alfred Loisy, der ehemalige Professor am katholischen Institut zu Paris. Das Revolutionierende in der Wirksamkeit Loisy's liegt in seiner Behandlung der von Mgr. d'Hulst[5]) aufgestellten biblischen Frage. Er betrachtet sich in dieser Hinsicht als den Weiterführer des Werkes Richard Simon's, des Opfers Boßuets (17. Jahrhundert). Im Gegensatz zu Boßuet, der die

[4]) Gegenwärtig weist diese Bewegung eine sehr reiche Literatur auf. Wir heben daraus folgende Werke hervor: Blondel: L'Action 1893, Histoire et Dogme, 1904. Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'Apologétique 1896. Bureau: La crise morale du temps présent. Duchesne: Histoire ancienne de l'Eglise. Origines du culte chrétien. Laberthonnière: Essais de philosophie religieuse. Le Réalisme chrétien et l'Idéalisme grec. Le Roy: Dogme et Critique. Essai sur la notion du miracle. Comment se pose le problème de Dieu. Loisy: L'Evangile et l'Eglise. Autour d'un petit livre. Les Evangiles Synoptiques, Le quatrième Evangile. Etudes Bibliques. Rifaux: Les Conditions du retour au catholicisme (Enquête philosophique et religieuse). Turmel: Historie de la Théologie positive, Historie du Dogme du peché originel. Zeitschriften: Annales de Philosophie chrétienne. Revue d'histoire et de littérature religieuses, La Quinzaine (eingegangen), Revue du clergé francais, Revue catholique des Eglises

[5]) Vgl. Mgr. d'Hulst: La question biblique im Correspondent 1893.

heilige Schrift als echt und von Gott eingegeben betrachtet, behauptet Loisy, daß der Pentateuch unmöglich das Werk des Moses sein könne. Die ersten Kapitel der Genesis enthalten nicht eine genaue und wirkliche Geschichte des Ursprungs der Menschheit. Die Geschichte Israels ist verhältnismäßig klar erst seit Samuel und Saul. Die biblischen Texte haben eine Geschichte, eine Entwicklung. Schon R. Simon hat richtig gesehen, daß das Alte Testament, namentlich der Pentateuch, nicht das Werk von Einzelnen ist, sondern von aufeinanderfolgenden Generationen, welche die alten Schriften beim Abschreiben bereicherten und umarbeiteten. Auch die synoptischen Evangelien (Markus, Matthäus und Lukas) sind auf dieselbe Weise entstanden. Die Evangelien interpretieren die Überlieferung sehr frei. Das Markus-Evangelium ist das frühere, Matthäus und Lukas hängen in hohem Grade von jenem ab. Das Johannes-Evangelium kann nicht als streng historisch betrachtet werden.

Die Bücher des Alten Testaments verfolgen keinen anderen Zweck, als die religiöse Belehrung und die sittliche Erbauung ihrer Leser. Die Verfasser kümmern sich weder um die materielle Tatsache noch um die objektive Geschichte. Die Geschichte des jüdischen Volkes, wie sie sie beschreiben, ist eher die Geschichte der Vorsehung als die Geschichte Israels. Gott scheint darin die Hauptperson zu sein. Ähnliches gilt von den Evangelien. Diese sind in erster Linie Erbauungsbücher, daher haben ihre Verfasser den überlieferten Stoff mit der größten Freiheit behandelt.

Demnach unterscheidet Loisy scharf zwischen einer historischen und einer theologischen Behandlung der Bibel. Das historische Studium muß streng kritisch verfahren. Es kann wohl der Theologie und der Apologetik Stoff liefern, aber an und für sich ist es weder ein Teil der Theologie noch liefert es einen Beweis für die christliche Wahrheit. Das Prinzip des Kritikers gestattet ihm nicht, Schlußfolgerungen für den Glauben zu ziehen. Aber nicht minder scharf unterscheidet Loisy zwischen dem protestantischen und dem katholischen Kritiker. Dieser nimmt an, daß die erlösende Wahrheit nicht durch die bloße individuelle Vernunft aus der Bibel geschöpft werden kann, sondern daß die heilige Schrift, insofern sie ein Buch des Glaubens und ein Zeugnis der göttlichen Offenbarung ist, ihren berechtigten Ausleger an der Kirche hat.

Aber Loisy will aus der biblischen Frage nicht das religiöse Problem oder die religiöse Frage par excellence machen. Er will vielmehr den Glauben der Katholiken an die Autorität der heiligen Schrift befestigen, indem er ihnen zeigt, welche Art von Wahrheit der Bibel zukommt. Er will diesen Glauben an die Autorität der Überlieferung befestigen, indem er dem Gläubigen die gewaltige Lebenskraft der Lehre und die Möglichkeit ihres Fortschritts angibt. Er will den Glauben an die Gottheit Christi befestigen, indem er das Evangelium und die Dokumente des kirchlichen Altertums nach den Regeln, die heutzutage auf alle menschlichen Texte angewendet werden, auslegt und indem er die philosophische Bewegung der Gegenwart berücksichtigt. Er will den Glauben an die Auferstehung des Heilands und seine eucharistische Gegenwart befestigen,

indem er tiefer in das Geheimnis des unsterblichen Christus einzudringen sucht. Er will den Glauben an die göttliche Einrichtung des römischen Papsttums und der bischöflichen Würde befestigen, indem er ihren traditionellen Platz und ihre bleibende Bedeutung in der Kirche Christi festlegt.

Indem nun Loisy zu zeigen versucht, wie das Evangelium, welches die nahe Ankunft des Reiches Gottes verkündigte, die christliche Religion und die katholische Kirche erzeugt hat, setzt er sich in Gegensatz sowohl zum liberalen Protestantismus Ad Harnacks[6]) als auch zum unversöhnlichen Dogmatismus der Kirche. Gegen diesen bestreitet er, daß die Kirche vom Anfang an dasjenige war, was sie heute ist; gegen jenen behauptet er, daß die Kirche den Geist Christi nicht verleugnet hat. Die Kirche ist, nach Loisy, nicht ausdrücklich im Evangelium enthalten. Sie ist eine Fortsetzung des Evangeliums Jesu, sie ist ein Produkt der Entwicklung. Man hat daher nicht mit Unrecht Loisys Standpunkt als einen teleologischen Evolutionismus bezeichnet.[7])

Loisys sowohl historischer wie katholischer Standpunkt kommt in seiner Polemik gegen Harnacks Auffassung des Sohnes Gottes zum Ausdruck. Wenn Harnack sagt, daß „Gott und die Seele, die Seele und ihr Gott den ganzen Inhalt des Evangeliums" ausmache, so verteidige er seine eigene Religion; er stelle aber nicht diejenige des Evangeliums dar. Das geschichtliche Evangelium hat nicht diese mystische und individualistische Färbung. Das Evangelium, das in Judäa aufgetreten ist, und nirgendwo anders auftreten konnte, ist jüdisch bedingt. Sein äußerer jüdischer Charakter ist der menschliche Körper, wovon der Geist Jesu die göttliche Seele war. Ohne den Messianismus würde das Evangelium nur eine metaphysische Möglichkeit, ein unsichtbares, ja sogar unbegreifbares Wesen und nicht eine lebendige und erobernde Wirklichkeit haben. Das ganze Evangelium hängt mit einer von der unsrigen völlig verschiedenen Auffassung der Welt und der Geschichte zusammen. Das volle Leben des Evangeliums ist nicht in einem einzelnen Element der Lehre Jesu, sondern es liegt in seiner ganzen Manifestation, die ihren Ausgangspunkt in der persönlichen Vermittelung Jesu und ihre Entwicklung in der Geschichte des Christentums hat. Das wirkliche Evangelium im heutigen Christentum ist nicht dasjenige, was sich nie geändert hat, denn in gewisser Hinsicht hat sich alles geändert und ändert sich unaufhörlich, sondern was, trotz aller äußeren Veränderungen, von dem durch Christus gegebenen Impulse stammt, seinen Geist trägt, demselben Ideal und derselben Hoffnung dient.

Loisys Auffassung des Himmelreiches ist völlig verschieden von derjenigen Harnacks. Die Worte „Tut Buße, denn das Himmelreich ist nah" drücken zwar die Notwendigkeit einer sittlichen Umkehrung aus, aber im Hinblick auf das herannahende Reich, das Johannes der Täufer vor Jesus verkündigt hatte. Das ganze Evangelium bestätigt, nach Loisy, die

[6]) Loisys sensationelles Buch ‚L'Evangile et l'Eglise" wurde durch Harnacks „Wesen des Christentums" veranlaßt.

[7]) Vgl. Wilbois La pensée catholique en France, Revue de Méthaphysique et de Morale, Mai, Juli 1907.

eschatologische Auffassung. Die Zukunft ist nicht das künftige Los des Individuums auf dieser Welt, sondern die Erneuerung der Welt, die Wiederherstellung der Menschheit in der ewigen Gerechtigkeit und in dem ewigen Glück. Wenn Jesus keine Definition des Reiches Gottes gibt, so kommt das daher, daß das Reich, das er verkündigt, identisch ist mit demjenigen, das die Propheten verkündigt haben. Gegen Harnack, Tolstoi u. a. behauptet Loisy, daß die Stelle im Lukas-Evangelium XVII, 20—21: „Das Reich Gottes ist in euch", nur bedeute: Das Reich Gottes ist in eurer Mitte („Le Royaume de Dieu est au milieu de vous") und daß unter „in" nicht inwendig in uns gemeint sei.

Loisy kann nicht genug gegen Harnack betonen, daß die Kirche ebenso notwendig für das Evangelium ist, wie das Evangelium für die Kirche. Sie ist das Reich, das Jesus verkündigt hatte. Die Geschichte der Kirche ist diejenige des Evangeliums in der Welt. Das Wesen des Christentums liegt nicht in einem Punkte, sondern ist eine fortwährende Tat.

Aber andererseits weicht Loisy von dem orthodoxen Katholizismus ab, indem er sagt, daß die Zukunft der Kirche nicht durch Jesus den Schülern geoffenbart sei. Ferner wendet sich Loisy gegen die tyrannische Auffassung der Macht der Kirche. Diese soll eher eine Erzieherin als eine Herrscherin sein. Wer ihr gehorcht, tut das nach seinem besten Gewissen, und zwar um Gott zu gehorchen. Die Kirche ist keine politische Einrichtung. Der heutige Zustand ist ein Übergangsstadium.

Auch in der Auffassung des Dogmas weicht Loisy sowohl von Harnack wie von dem orthodoxen Katholizismus ab. Er versucht zu zeigen, daß die katholische Auffassung des Dogmas und des Glaubens weder den persönlichen Charakter des Glaubens noch die Vitalität des Dogmas ausschließt. Die Kirche verlangt nicht den Glauben an ihre Formeln als an den adäquaten Ausdruck der absoluten Wahrheit, sondern sie gibt sie als den moralisch möglichst wenig unvollkommnen Ausdruck; die kirchliche Formel ist das Hilfsmittel des Glaubens, die führende Linie des religiösen Geistes, das Objekt dieses Geistes aber ist Gott, Christus und sein Werk. Da alle Seelen und alle Intelligenzen verschieden sind, so sind auch die Nuancen des Glaubens von einer unendlichen Mannigfaltigkeit, aber unter der alleinigen Leitung der Kirche und in der Einheit ihres Symbols.

Der doppelte Charakter des Kampfes Loisys kommt auch in seiner Auffassung des Kultus zum Ausdruck. Gegen Harnack behauptet Loisy, daß keine Religion ohne Kultus möglich ist. Die Menschen sind nun einmal so, daß sie in Gesellschaft leben müssen. Es handelt sich nicht darum, jede Orthodoxie und jeden traditionellen Kultus abzuschaffen. Man muß vielmehr das, was ist, mit Abzweckung auf dasjenige, was sein soll, benutzen, dabei nichts von dem, was wir von der früheren Zeit geerbt haben, verschmähen.

Da Loisy sich erlaubte, als Historiker an dem Bestehenden Kritik zu üben, so hat man ihn des Agnostizismus und des Historismus angeklagt. Namentlich geschah das in der obenerwähnten Enzyklika. Es ist hier nicht unsere Absicht, Loisy zu verteidigen: das hat er schon selber

energisch in seinen „Simples reflexions" getan. Wir können aber nicht umhin, seine Auffassung der Geschichte zu charakterisieren, weil sie vor allem Anlaß zu den obigen Anklagen gegeben hat.

Die Geschichte erfaßt, nach Loisy, nur die Erscheinungen, nebst ihrer Aufeinanderfolge und Verkettung; sie kann nicht bis zum Wesen der Dinge vordringen. So sieht sie die religiösen Vorgänge nicht in der Tiefe ihrer Ursache, sondern in der Beschränkung auf ihre sinnliche Form. Die geschichtliche Forschung steht diesen Vorgängen ebenso gegenüber, wie jeder Forscher den kleinen oder großen Wirklichkeiten der Natur. Der sieht eine Unendlichkeit von Erscheinungen, Äußerung von Kräften, aber die große, hinter den Erscheinungen verborgene Kraft ist der Erfahrung unzugänglich. Obgleich Gott überall in der Welt ist, kann er doch nirgends der eigentliche und unmittelbare Gegenstand der Wissenschaft sein. Ebenso ist er überall in der Geschichte der Menschheit; aber ebensowenig wie ein Element der physischen Welt ist er eine Person der Geschichte. Die Geschichte der Religion ist ein langsamer Fortschritt, wo jede Etappe die vorhergehende voraussetzt und die folgende vorbereitet. Diese Geschichte ist selbst im Evangelium eine menschliche Geschichte, insofern sie sich in der Menschheit abspielt. Jesus ist eben nicht als Gott, sondern als Mensch in der Geschichte aufgetreten. Aber der Geschichtsschreiber zerstört weder das Übernatürliche der Religion, noch die Gottheit Christi, noch die Wahrheit des Dogmas usw., wenn er die Wirksamkeit Jesu, die äußere Entwicklung der kirchlichen Einrichtung, diejenige der christlichen Religion und des katholischen Kultus beschreibt.

Man sieht, daß Loisy von einem „Unerkennbaren" überhaupt nicht spricht. Seine Absicht ist nur, die Unzulänglichkeit der Einzelwissenschaften für die Erfassung des Absoluten zu zeigen. Er sagt aber nicht, daß Gott unerkennbar sei, er bestreitet nur die Möglichkeit der Beweise für das Dasein Gottes. In den „Simples reflexions" sagt er ausdrücklich: Gott ist bekannt wie die Welt, aber auf eine andere Weise, nämlich durch moralische, innere Erfahrung, und diejenigen, welche alles von Gott zu wissen glauben, sind vielleicht nicht die, die Gott am besten kennen.

III.

Der Vater der modernistischen Bewegung in philosophischer Hinsicht ist Ollé-Laprune.[8]) Was man heute „Methode der Immanenz" und „Pragmatismus" nennt, ist implizite in seiner Auffassung des Verhältnisses von Natur und Gnade einerseits, der moralischen Gewißheit andererseits enthalten.

Über diesen letzten Punkt äußert sich Ollé-Laprune in seinen sämtlichen Schriften, am ausführlichsten aber in seinem Hauptwerke „La certitude morale". Er kämpft sowohl gegen den Fideismus als auch gegen den Intellektualismus. Die moralische Gewißheit ist, nach seinem Dafürhalten, weder eine Sache des bloßen Intellekts noch eine Sache des

[8]) Vgl. u. a.: La certitude normale, 1880, La philosophie et le temps présent, 1890, Le prix de la vie 1893.

bloßen Gefühls, sondern vielmehr eine Angelegenheit des ganzen Menschen. Es gibt weder einen Glauben ohne Erkenntnis noch ein Wissen ohne Glauben. Erkennen heißt, die Erscheinungen und das wahre Wesen der Dinge außerhalb der Kunstgriffe der Reflexion erfassen. Die moralischen und religiösen Wahrheiten sind zugleich Gegenstände der Erkenntnis und Gegenstände des Glaubens. Die moralischen und religiösen Wahrheiten anzunehmen, dazu bedarf es einer sittlichen Tat. Die Wahrheit ist zwar nicht Sache der bloßen subjektiven Willkür, aber immer muß der Wille alles tun, damit die Wahrheit ohne Hindernis erscheine und glänze. Die volle Erlangung der moralischen Gewißheit ist der Gnade Gottes zu verdanken. Der Sinn des Lebens besteht in der Vergöttlichung des Daseins, in der Liebe zu Gott und infolgedessen zu den Menschen. Leben heißt lieben, das Gute *wollen* und es zugleich *verdienen*. Das vernünftige Wesen strebt nach der Ewigkeit, weil es in seinem Geist gleichsam den Entwurf und den Samen davon hat. Das zukünftige Leben muß dieses Leben vollenden und den Menschen befriedigen. Das irdische Leben ist Erziehung für die moralische Persönlichkeit, Prüfung und Kampf. Das Schöne der menschlichen Lage ist dies, daß wir, als wirkliche und wahre *Wesen*, durch *unsere eigene*, wenn auch von etwas Höherem kommende und ihm unterworfene, *Tat Ursachen* werden können.

Daraus folgt aber nicht, daß Ollé-Laprune in dem Menschen ein göttliches Wesen sehe, das sich durch eigene Kraft zu Gott zu erheben vermag. Im Gegenteil. Es gibt, nach seinem Dafürhalten, eine tiefe Kluft zwischen Mensch und Gott. Durch die Sünde Adams hat der Mensch die erlösende göttliche Gnade *verloren*. Durch seine eigene Schuld ist der Mensch einer Sache *beraubt* worden, die ihm übrigens nicht zu eigen gehörte. In gewisser Hinsicht ist der Mensch dadurch in den Naturzustand zurückversetzt worden. Aber dieser Zustand ist nicht derjenige der Blöße, da Gott den Menschen zu etwas Höherem bestimmt hat. Der Mensch, Adams Sohn, kommt nicht blos und leer zur Welt, sondern nur beraubt. Die Vernunft ist nicht zerstört, sondern verdunkelt, der freie Wille nicht ausgelöscht, sondern geschwächt, vermindert. Der Mensch ist aber völlig außer Stande, nur durch seine eigene Kraft das übernatürliche Leben zu erfassen.

Durch diese Auffassung der Erbsünde stellt sich Ollé-Laprune in Gegensatz zu Luther, Calvin und zu dem Jansenismus. Er betrachtet die menschliche Vernunft und den menschlichen Willen nicht als unfähig, sondern als ungenügend. Die Gnade soll die Natur nicht aufheben, sondern nur vervollkommnen. Von hier aus erhält auch die *Erlösung* ihren Sinn. Durch die erlösende, befreiende, wiederherstellende Gnade, die der Erlöser für uns verdient hat, erlangen wir die Gnade wieder, und dieser zweite Zustand ist herrlich. Der Gott-Mensch ist ein Wunder, das alles übertrifft. Die Sünde *eines* Menschen hatte uns verderbt; durch die Gerechtigkeit eines Einzigen werden alle Menschen gerechtfertigt. Jesus Christus ist der neue Adam, der wahre Schöpfer des Lebens. Die Gnade ist zwar eine unverdiente Gabe; aber es steht uns nicht frei, auf sie zu verzichten, denn wir sind für das ewige Leben geschaffen. Gott, der uns ohne uns geschaffen hat, wird uns nicht

ohne uns erlösen. Wir müssen die Gnade erwerben. Niemand kann ohne seinen Willen erlöst werden.

* * *

Ollé-Laprunes Gedanken vertieft und weitergeführt zu haben, ist das Verdienst Maurice Blondels, Professors der Philosophie in Aix,[9]) des Schöpfers der Methode der Immanenz und des Pragmatismus.[10])

Wie Ollé-Laprune so steht auch Blondel auf streng katholischem Boden und betrachtet Pascal als seinen größten Vorgänger. Auch er ist ein Gegner des Intellektualismus und des Fideismus. Zur moralischen Gewißheit gelangen wir weder durch den bloßen Intellekt noch durch den bloßen Glauben (foi), sondern sie ist eine innere Tat des ganzen Menschen. Was man nicht erkennen und vor allem was man nicht verstehen kann, das kann man tun und in die Praxis durchsetzen. Jede Handlung, die von einem Glaubensgedanken (pensée de foi) herrührt, beginnt die Geburt eines neuen Menschen, weil sie Gott im Menschen entstehen läßt. Das Sein und das Leben sind für uns nicht in dem, was gedacht, oder geglaubt, oder gehandelt werden soll, sondern in dem, was tatsächlich gehandelt wird. Die bloße Erkenntnis kann uns nicht zum Handeln führen, weil sie nicht unser ganzes Wesen durchdringt; in jeder Handlung ist eine Glaubenstat enthalten.

Aber wie Ollé-Laprune, so ist auch Blondel weit davon entfernt, an die Selbstgenugsamkeit des Menschen zu glauben. Was der Mensch tut, ist nicht Sache des bloßen Menschen, der Natur, sondern der Gnade Gottes. Die große Schwierigkeit des engen Pfades, der uns zum Leben führt, besteht darin, die beiden praktischen Anlagen in Einklang zu bringen: wir müssen alles tun, was wir können, als ob wir auf uns allein angewiesen wären; aber zugleich müssen wir einsehen, daß alles, was wir tun, wie sehr notwendig, doch ungenügend ist. Nachdem wir alles getan haben, als ob wir nichts von Gott erwarteten, müssen wir dennoch alles von Gott erwarten, als ob wir nichts selbst getan hätten. Das Eigentümliche in dem Begriffe des Übernatürlichen ist dies, daß er für den Menschen zugleich absolut unmöglich und absolut notwendig ist. Das Handeln des Menschen übertrifft den Menschen. Indem wir alles, was wir wollen, vom ganzen Herzen wollen, so setzen wir das Wesen und die Tat Gottes in uns. Das wahrhaft Unendliche kann nur im Handeln immanent werden.

Man sieht, daß Blondels Immanenz die Transzendenz nicht nur nicht ausschließt, sondern grade voraussetzt. Das geht auch aus folgender charakteristischen Stelle hervor: „Der menschliche Saft ist die Nahrung des übernatürlichen Lebens; aber eben dieses Leben ist es, das in uns fruchtbar wächst und aufblüht, um endlich volle Werke hervorzubringen!" Am deutlichsten hat Blondel seine Immanenzmethode in seinem Briefe über die

[9]) Vgl. L'Action 388—410 ꝛc.

[10]) Wir müssen an dieser Stelle ausdrücklich bemerken, daß der Pragmatismus der französischen Modernisten nicht mit demjenigen der Engländer identifiziert werden darf.

Apologetik dargestellt. Die Immanenzmethode betrachtet das Übernatürliche nicht als wirklich in seiner geschichtlichen Form, nicht als bloß möglich wie eine willkürliche Hypothese, nicht als etwas der Natur Angemessenes und Angepaßtes, von der es nur die höchste Blüte wäre, sondern als zugleich unentbehrlich (indispensable) und unzugänglich (inaccessible) für den bloßen Menschen. Ohne die radikale Verschiedenheit beider Ordnungen zu leugnen, kann man einsehen, daß eben der Fortschritt unseres Willens uns zwingt, unsere Unzulänglichkeit zu gestehen; er führt uns zu dem Gefühl des Bedürfnisses einer Erhöhung, er verleiht uns die Fähigkeit, nicht etwa sie zu erzeugen oder zu beschreiben, aber sie anzuerkennen und zu empfangen. Wenn unsere Natur nicht im Übernatürlichen zu Hause ist, so ist doch das Übernatürliche in unserer Natur zu Hause. Die reale und wirksame Synthese der Natur mit dem Übernatürlichen geschieht nur in der tatsächlichen Praxis und durch Gnade.

Durch die Einführung der Immanenzmethode will Blondel nicht nur dem immanenten Charakter der modernen Philosophie gerecht werden, wonach nichts in den Menschen hineingehen kann, was nicht aus ihm kommt, sondern auch die Scholastik bekämpfen, sofern hier die Theorie über die Praxis gestellt wird und der theologische Rationalismus das Ganze der Philosophie ausmacht. Blondel wendet sich energisch gegen die antike Vorstellung von der Göttlichkeit unserer Vernunft, gegen den ontologischen und intellektuellen Realismus eines Denkens, welches alles beherrschen und alles sein möchte, gegen die Lehre von der Genugsamkeit der Metaphysik, kurz gegen eine Philosophie, die uns a priori glauben machen möchte, daß die rationelle Ordnung alles Übrige in sich enthalte.

Blondels Kampf gegen den Intellektualismus der Scholastik ist nicht die Folge eines Fideismus oder Sentimentalismus, sondern vielmehr die Begleiterscheinung seines Aktivismus. Blondel ist überall bestrebt, zu zeigen, daß das Übernatürliche nicht von außen, sei es durch die äußeren Sinne oder durch den Verstand, kommt, sondern durch die Tat des ganzen Menschen. Das Übernatürliche ist für Blondel, um einen Ausdruck Euckens zu gebrauchen, zugleich Tatsache und Aufgabe. Das gilt so auch von der Offenbarung. Diese kommt nicht rein von außen als eine empirische Tatsache. Die Wunder sind nur für die Augen derjenigen wunderbar, die eben willig sind, die göttliche Wirksamkeit in den gewöhnlichsten Ereignissen und Handlungen zu sehen. Die Natur ist so weit und so mannigfaltig, daß sie überall zwei-deutig ist; und indem sie auf die Seele trifft, gibt sie den Klang wieder, den man von ihr hören möchte. Unser Suchen nach Gott ist selber eine Gabe. Keine Offenbarung ohne einen Vermittler. Damit das Leben gegeben, gehütet und erhalten werde, bedarf es eines Heilands. Durch Jesus Christus sind wir; aber andererseits muß man sagen, daß er durch uns ist: er ist buchstäblich der Sohn des Menschen. Jesus ist zugleich außerordentlich konkret und außerordentlich universal. In ihm sind das Menschliche und das Göttliche vereinigt, wie sie in uns vereinigt werden.

Weit davon entfernt, die Überlieferung zu bekämpfen, versucht

Blondel vielmehr ihre Notwendigkeit zu zeigen. Er sieht in ihr ein höchst eigenartiges Prinzip, das geeignet ist Geschichte und Dogma miteinander zu vereinigen. Aber wir können nicht umhin, zu bemerken, daß Blondel die Überlieferung viel tiefer, metaphysischer auffaßt, als es gewöhnlich geschieht. Er sieht darin nicht eine bloße mündliche Übertragung von geschichtlichen Tatsachen, von empfangenen Wahrheiten, von mitgeteilten Lehren und von alten Sitten. Die Überlieferung ist vielmehr für ihn eine zugleich konservative und erobernde Kraft, sie entdeckt und formuliert Wahrheiten, von denen die Vergangenheit gelebt hat, ohne sie ausdrücklich definiert zu haben. Ihre Grundlage sind allerdings das schriftlich Fixierte, aber zugleich stützt sie sich auf eine Erfahrung, die in fortwährender Tat begriffen ist. Diese konservative und präservative Macht ist zugleich belehrend und einführend. Sie hat fortwährend etwas Neues mitzuteilen, weil sie implizite Erlebtes in explizite Bekanntes überführt.

* * *

Unter den Theologen, welche Blondel in seinem Kampfe gegen den Intellektualismus der Scholastik und für eine Immanenzmethode unterstützt haben, ist der hervorragendste der Abbé Laberthonnière, der Herausgeber der „Annales de Philosophie chrétienne".

Mit derselben Energie wie Blondel zeigt Laberthonnière die Unentbehrlichkeit der Tat des ganzen Menschen für das Zustandekommen des wahren Glaubens. Die Wahrheit, sagt er, wird nur dann unser, sie erhellt uns und belebt uns nur in dem Maße, als wir selber mit unserem ganzen Wesen sie in uns hervorzubringen versuchen. Das nennt er moralischen Dogmatismus und das bildet die Voraussetzung für die Immanenzmethode. Nur diejenige Wahrheit ist lebendig und wirksam, die uns ganz durchdringt. Käme die Wahrheit in die Menschheit nur von außen her, ohne von innen her durch das Leben zu kommen, so würde kein Fortschritt möglich sein, keine Bewegung würde entstehen.

Noch schärfer als Blondel betont Laberthonnière, daß man unmöglich zugleich Christ und Intellektualist sein kann. Die religiöse, d.h. übernatürliche Wahrheit läßt sich nicht beweisen, denn beweisen heißt, eine Wahrheit aus einer anderen Wahrheit hervorgehen lassen. Wollte man aber die übernatürliche Wahrheit aus der natürlichen Wahrheit ableiten, wie man die Eigenschaften eines mathematischen Begriffs von einem anderen Begriff ableitet, so gäbe es dann kein Übernatürliches. Das Übernatürliche ist, seinem Prinzip nach, frei, und es unterscheidet sich vom Natürlichen non solum principio sed objecto. Glauben, den Glauben haben, heißt: die übernatürliche Wahrheit derartig besitzen, daß man sie in sein eigenes Leben einführt, um übernatürlich zu leben. Es bedarf nicht einer Wissenschaft der übernatürlichen Wahrheit, um zum Glauben zu gelangen. Wenn Denken in gewisser Hinsicht Denken für alle heißt, so heißt Glauben: für sich glauben; denn glauben heißt leben, und niemand kann an Stelle eines anderen leben. Die Spekulation ist Sache der bloßen Intelligenz, während der Glaube Sache des Willens ist. Den Glauben, den lebendigen und vollständigen Glauben haben, heißt Gott besitzen. Aber

wir können Gott nur besitzen, indem wir uns ihm ganz hingeben, und wir können uns ihm nur deshalb hingeben, weil er sich uns hingibt. Der Glaube ist demnach das Zusammentreffen zweier Arten von Liebe und nicht eine Verbindung von zwei Begriffen. Er ist kein abstrakter Schluß, sondern eine lebendige Tat. Gott kommt nicht von außen zu uns, sondern von innen her; er ist vielmehr in uns, als wir in ihm sind. Alle wahren christlichen Mystiker, der heilige Augustin, die heilige Therese, der Verfasser der „Nachfolge Christi", haben stets dasselbe wiederholt, nämlich daß wir in uns selbst Gott finden, daß alles Übrige nur ein Mittel ist, um ihn zu suchen, und daß die übernatürliche Vereinigung mit ihm sich in uns, in unserm tiefsten Innern vollzieht.

Wollte man die Immanenzmethode, wie sie namentlich Laberthonnière vertritt, mit einem dichterischen Ausdruck bezeichnen, so könnte man dies mit Goethes Worten tun:

Wär nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt' es nie erblicken;
Läg nicht in uns des Gottes eigene Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?

Eine Übersetzung dieses Spruchs scheint mir folgende Äußerung Laberthonnières zu sein: Wäre nicht die geoffenbarte Wahrheit übernatürlich auch in uns als eine leitende Idee, so könnte sie niemals unsere Wahrheit werden, wir würden sie niemals in unser Leben einführen können, weil sie für uns keinem Bedürfnisse entsprechen würde. Die äußere Offenbarung ohne die innere Gnade würde für uns keinen Sinn haben. Gott hat das Seine getan, aber wir müssen dennoch alles tun. Es genügt nicht, daß Gott innerlich zu uns spricht, wir müssen auch innerlich seine Stimme hören. Die Sonne scheint für die ganze Welt, aber wir müssen die Augen aufmachen, damit wir durch sie erleuchtet werden.

* * *

Von einem großen Ernste ist schließlich Le Roy's Kampf gegen den Buchstaben und um eine Vertiefung der katholischen Religion getragen. Le Roy führt Blondels Immanenzmethode und Pragmatismus weiter, indem er sich namentlich auf Bergsons Philosophie stützt.

Er ist vor allem bestrebt, die Dürftigkeit und die Unfruchtbarkeit der Beweise für das Dasein Gottes zu zeigen. Der Beweis des Thomas von Aquino, der von der Notwendigkeit eines unbewegten ersten Bewegers auf das Dasein Gottes schließt, ist für uns moderne Menschen, weder einfach noch klar, ja nicht einmal wahr. Unsere heutige Auffassung der Bewegung ist völlig verschieden von derjenigen des Aristoteles. Es ist für mich völlig unbegreiflich, daß ein Unbewegtes direkt die Materie bewegen kann. Man kann nicht ein Mysterium durch ein anderes Mysterium erklären. Ebenso unhaltbar erscheint Le Roy der teleologische Beweis. Durch die Werke der Natur kann man nicht Gott beweisen, da es in der Welt ebensoviele Dissonanzen gibt wie Harmonien. Gegen den ontologischen Beweis läßt sich vor allem einwenden, daß wir Gott gar nicht begreifen können. Wir

moderne Menschen können nicht den Begriffen objektive Gültigkeit zuschreiben. Ebensowenig können wir annehmen, daß die Logik das Maß der Wahrheit sei. Was nun den moralischen Beweis anlangt, so läßt sich allerdings nicht leugnen, daß es in der Natur des Menschen liegt, eine Vergeltung für die Leiden und die Schmerzen dieses Lebens zu verlangen. Aber ein Verlangen, ein Wunsch ist kein Beweis.

Die Beweise für das Dasein Gottes sind also heutzutage wirkungslos, sie können uns nicht befriedigen. Keiner unserer Begriffe läßt sich auf Gott anwenden. Gott ist und bleibt unvergleichbar und inkommensurabel mit jedem der uns bekannten Wesen. Gott bejahen heißt eine konkrete Freiheit, ein die Kategorien übertreffendes Absolutes bejahen. Gott deduzieren wollen heißt ihn verneinen. Wenn überhaupt Gott erkannt werden kann, so ist das nur durch *Erfahrung*, d.h. durch eine immanente, in der Lebenspraxis selbst enthaltene Erfahrung möglich. Gott ist dem Denken, dem Denkakt (pensée-action — darunter versteht Le Roy die Totalität des geistigen Lebens) immanent. *Gott bejahen heißt die moralische Wirklichkeit als selbständige, unabhängige, nicht weiter ableitbare, ja sogar als die erste Wirklichkeit bejahen.* Leben heißt an Gott glauben, und Gott erkennen heißt den Sinn des Lebenswertes erfassen. Wie Blondel und Laberthonnière, so weißt auch Le Roy den Fideismus und den Sentimentalismus energisch zurück. Die Gotterkenntnis ist weder eine Sache des bloßen Gefühls noch des abstrakten Raisonnements, sondern die Frucht der erlebten Erfahrung. Wir erkennen Gott durch die Liebe, die uns zu ihm führt, in dem Maße als wir ihm ähnlicher werden. Gott ist uns bekannt in der Arbeit an unserer eigenen Vergöttlichung. Gott ist nicht, sondern *wird*. Aber die religiöse Erfahrung ist nicht eine Sache des bloßen Subjekts. Beim Suchen nach Gott sind wir nicht uns selbst überlassen. Durch das Gebet führt uns Gott zu ihm. Ferner ist die religiöse Erfahrung ihrem Wesen nach eine überlieferte und eine soziale. Daher die Notwendigkeit der Kirche: diese ist nichts anderes als die regelmäßige Organisation der kollektiven und dauernden religiösen Erfahrung. — Unser Leben ist ein fortwährendes Neuerschaffen. Transzendenz und Immanenz sind also nicht Gegensätze; sie entsprechen zwei verschiedenen Momenten der Dauer: die Immanenz liegt im Gewordenen, die Transzendenz im Werden. — Der Glaube an Gott ist eine Tat des ganzen Lebens, nicht eines einzigen Moments oder eines einzigen Individuums.

Wie der Glaube an Gott, so ist nach Le Roy auch der Glaube an *Wunder* Sache der inneren Erfahrung. Seine Auffassung des Wunders, wie übrigens auch diejenige Laberthonnières und Blondels, könnte man am knappsten durch Goethes Wort ausdrücken: „Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind". Kein Wunder ohne Glauben. Durch das Wunder zeigt der Glaube (foi), daß er eine wirksame und wirkliche Kraft ist, fähig die physischen Kräfte zu besiegen. Durch das Wunder offenbaren sich in dem Glauben die souveräne Macht des Geistes und der Primat des Moralischen über das Materielle. Ist aber das Wunder eine Glaubenstat und ist der es erzeugende Glaube übernatürlich, d.h. etwas was durch die Mitwirkung der Gnade zustande

kommt, so kann man im letzten Grunde sagen, daß Gott die einzige wirksame Ursache des Wunders ist.

Der Pragmatismus Le Roy's kommt namentlich in seiner Auffassung des Dogmas zum Ausdruck. Ein Dogma hat vor allem einen praktischen Sinn. Es ist mehr als alles übrige die Formel für eine Regel des praktischen Verhaltens. Daher erklärt Le Roy die intellektualistische Auslegung des Dogmas für verfehlt. Die dogmatischen Formeln sind allerdings unbegreifbar, wenn man in ihnen positive Bestimmungen der Wahrheit sucht. Es ist zugleich ein Recht und eine Pflicht, nicht an die Dogmen blind zu glauben, sondern auch sie zu verstehen. Aber das Denken, insofern es auf die Dogmen angewendet wird, ist nicht bloß eine intellektualistische Dialektik, sondern eine Sache der erlebten Erfahrung.

Wie Blondel und Laberthonnière, so kann auch Le Roy nicht genug wiederholen, daß er streng auf katholischem Boden steht, daß er keinen „Neo-Katholizismus" und geschweige denn Protestantismus vertreten will. Er glaubt, daß der religiöse Individualismus ein Selbstwiderspruch ist, daß die Religion, ihrem Wesen nach, sozial ist. Mit Loisy nimmt er an, daß Gott in Christus und Christus in der Kirche ist; mit Loisy betrachtet er die römische Autorität als notwendig für die Erhaltung der christlichen Wahrheit in der Welt. Mit Loisy endlich findet er den vollkommenen Ausdruck des Christentums im Katholizismus, da die Kirche nichts anderes ist als die Fortsetzung des Evangeliums durch die Jahrhunderte hindurch. Die „Religion des Geistes", von welcher der Protestantismus redet, kann nur in einer tatsächlichen Gesellschaft und in einer dauernden Überlieferung bestehen.

* * *

Wir haben im obigen versucht, das Wollen der hervorragendsten Vertreter der modernistischen Bewegung in Frankreich möglichst getreu zu schildern. Wir haben uns jeder Kritik enthalten, und zwar nicht nur deshalb, weil diese Bewegung erst im Entstehungszustande ist, sondern auch weil wir in ihren Vertretern tapfere Mitarbeiter an dem Kampfe um eine Bereicherung des Lebensinhalts des modernen Menschen sehen. Wir haben in der Tat konstatiert, daß das Streben der französischen Modernisten von einem großen Ernste und von großer Aufrichtigkeit getragen ist. Von verschiedenen Voraussetzungen ausgehend, sind sie alle von dem Wunsche beseelt, dem Buchstaben den Geist wiederzugeben, indem sie zeigen, wie und wodurch der Katholizismus die Religion des modernen Menschen bleiben könnte. Das konnten sie unmöglich tun, ohne sich mit dem Bestehenden in Gegensatz zu stellen. Die Tatsache aber, daß die Enzyklika „Pascendi" die Lehren der „Modernisten" verunstalten mußte, um sie zu verdammen, beweist eben, daß der wahre Geist dieser Lehren den Bedürfnissen der modernen Seele entspricht. Indem die heutige Kirche das Rad der Weltgeschichte zurückzudrehen versucht, erschöpft sie nur ihre eigenen Kräfte und lähmt den Fortgang der Sache, als deren Hüterin sie sich betrachtet.

# Ein Beitrag zur Psychologie slavischer Frömmigkeit*).

Von Walther E. Schmidt.

Zu Ehren des großen Slavisten und Slavophilen Lamansky hat der Comeniusforscher Kvacala eine historische Parallele zwischen Comenius, dem mährischen Brüderbischof und Pädagogen, und Mickiewicz, dem größten polnischen Dichter, gezogen. Ihre religiöse Entwickelung, ihre Neigung zur Apokalyptik, die sie unter die Gewalt tief unter ihnen stehender Geister gebracht hat und in ihr Leben, als es auf der Höhe stand, ein tragisches Moment gelegt hat, zeigt auffallende Ähnlichkeit. Kvacala will damit einen Beitrag zur Psychologie großer Slaven, wenn nicht gar zur slavischen Psychologie geben. Was er bietet, ist höchst interessant. Man sieht, wie vieles, was uns an Tolstoi so original erscheint, ein Typus ist. Man vergleiche manche Züge in der Schilderung des polnischen Malers Oleszkiewicz (S. 48ff.), der anfangs der 20er Jahre des 19. Jahrh. auf Mickiewicz bedeutenden Einfluß gewinnt. Oleszkiewicz hat Gesichte, oft am hellen Tag, und hält diese Gesichte für Wirklichkeit. Er behauptet, die Bibel sage alles vorher, was gewesen sei, sei und sein werde, und verkündet aus den Schriften der Propheten die Zukunft der Nationen, besonders der polnischen, voraus. Die polnische Nation hat, so sagt er, von Gott einen besonderen Beruf für die Leitung des Menschengeschlechts auf Gottes Wegen. Er folgt in vielem dem Mystiker St. Martin: in seiner Auffassung von der Bestimmung des menschlichen Geistes, von der Bedeutung des Leidens. Zu allen Wesen hat er Liebe, deshalb ist er Vegetarier, er lebt nach dem Grundsatz, kein Tier zu töten. Wenn die Menschen nicht die Tiere töten würden, so, meint er, würden die Tiere auch den Menschen kein Leid zufügen. Mit seiner Frau lebte er nicht, sie waren nur befreundet. Er hatte sie nur geheiratet, um aus ihr, die wie jede Frau unfrei sei, einen freien Menschen zu machen. Sie war Gesellschafterin bei einer Dame. Nur eine Schrift hat er geschrieben, denn er schrieb ungern. Um so lieber sprach er über religiöse und ethische Fragen, und zwar so schön, so warm, daß jedermann ihm gern zuhörte, selbst leichtsinnige Frauen. Seine Religion ist national gefärbt. Der Zarenthron ist der Thron Babylons. Zar Alexander haben die guten Engel verlassen, und er ist in die Hand des Satans gefallen. Demgegenüber ist das leidende polnische Volk zum Erlöser für das ganze Menschengeschlecht bestimmt. Eine Überschwemmung vom Jahre 1824 hat er geweissagt, ebenfalls die Dekabristenverschwörung vorhergesagt. Ein Supranaturalismus, der mit Bewußtsein das Gefühl über Verstand und Wille setzt, der auf Gesichte sein religiöses Leben basiert und eine optimistische Geschichtsphilosophie aus der Schrift herausliest – das wirkt auf den jungen Dichter Mickiewicz und macht ihn sich untertänig.

*) J. Kvacala. Prielomy vo viere Komenskeho a Mickiewicza. Zo „Sborníka prác o cest' 50 rocuého jubilea Vl. J. Lamanského". Petrohrad. Tlaciareň Akademie. (J. Kvacala. Die Krisen im Glauben des Komenius und Mickiewicz. Aus der „Sammlung von Arbeiten zu Ehren des 50jährigen Jubiläums von Vl. J. Lamansky". Petersburg. Druckerei der Akademie) 128 S.

Es wäre interessant, der Entwickelung Mickiewicz's zu folgen in die Zeit, wo er für die römische Kirche gewonnen wird, teils durch die Schriften Lamennais' und Thomas' a Kempis, teils durch die Liebe zu einem polnischen Edelfräulein, Henrike A. Denn gerade der Katholizismus bringt — neben dem in seiner Familie bestehenden Napoleonkultus — das spezifisch Polnische in seine religiöse Entwickelung. Auch da wieder Träume, Offenbarungen. Im Februar 1831 geht er vor die Tore Roms und beichtet in einem Kirchlein, ohne daß irgend einer seiner Freunde, auch Henrike, etwas davon weiß. Nach der Beichte besucht er Henrike. Sie erzählt ihm von einem Traum: Sie habe ihn zweimal in langem weißen Kleide gesehen, und an der Hand habe er ein weißes Lamm geführt. Er sieht darin eine Offenbarung Gottes, die ihr von seiner heimlichen Beichte schon Mitteilung gemacht habe. Drei Tage nachher läßt er sich von Gregor XVI. segnen.

Die inneren Stimmen werden auch in Mickiewicz rege. Als er einen Freitag im Jahre 1831 von der Santa Scala in Rom zurückkehrt, wo er gebetet hat, sagt ihm eine innere Stimme: „Dibic ist gestorben"; er teilt es seinen Freunden mit, und nach einigen Tagen bestätigen es die Zeitungen. Seine poetischen Werke werden merkwürdige Dokumente dieses religiösen Traumlebens. Gott fordert er einmal zum Kampf heraus. Bei ihm findet er nicht Liebe, und einem Despoten will er sich nicht beugen. Gottes Güte rettet ihn vor dem Verderben. Sein Genosse findet ihn kraftlos auf seinem Lager. Auf dem Tisch liegt die berühmte „Improvisation". Dies Erlebnis, das er selbst in Dresden gehabt, beschreiben seine „Dziady" im dritten Teil. Konrad, der den Titanenkampf gegen Gott wagt, wird überwunden, überwunden vom katholischen Glauben. Nicht ihm aber, sondern dem einfachen Vater Peter offenbart Gott die Zukunft seines polnischen Vaterlands. Ein Retter des Vaterlandes kommt, sein Name ist Vier und vierzig. So vereinen sich in Mickiewicz' Religion Mystik, Messianismus und Apokalyptik. Und er selbst fühlt sich je länger je mehr als auserwähltes Rüstzeug.

Im Jahre 1841 hat Mickiewicz ein neues Erlebnis. Ende Juni wird seine Gemahlin, die gleich ihm Gesichte hatte, geisteskrank, und er verzweifelt an ihrer Heilung. Das bringt Mickiewicz an den Rand der Verzweiflung, seine Freunde sorgen um seinen Verstand, wenn nicht sein Leben. Dazu kommen böse Nachrichten aus der Heimat — der Dichter lebt damals in Paris — und finanzielle Sorgen. Er hatte seine Frau in eine Anstalt bringen müssen und wußte nicht, woher die Mittel nehmen. Eben ist er von dieser traurigen Reise zurückgekehrt, in den Willen Gottes sich ergebend, da klopft es an seine Tür. Auf der Schwelle ein Armer in langem Gewande begrüßt ihn auf polnisch im Namen des Herrn, stellt sich als alten Bekannten von Wilna her vor, und verspricht, als er von seiner Not hört, ihm seine Frau zu heilen, und beruft sich dabei auf eine Offenbarung Gottes. Mickiewicz fügt sich seinen Anordnungen, und am folgenden Tag wird seine Frau vor einigen Gästen auch wirklich geheilt. Der Arme — sein Name ist Andreas Towianski — verlangt, Mickiewicz

müsse nun dies als ein Zeichen anerkennen, daß er, der Wunderdoktor, eine göttliche Sendung für Polen habe. Er knüpft an das Gesicht des Vaters Peter im dritten Teil der „Dziady" an, erklärt den Vers, daß er, der nichts sähe, vom Engel geführt werde, damit, daß er, Towianski, in seiner Jugend blind gewesen sei. Die rätselhafte Zahl 44 des polnischen Messias soll darauf hinweisen, daß er mit 44 Jüngern das Werk Gottes beginnen solle. Mickiewicz ist wohl nicht ganz überzeugt, aber er neigt sich ihm zu. Ja, er hat später gesagt, daß er schon vor der Heilung seiner Frau an Towianski geglaubt habe. Immerhin hat es ihn einen „Jakobskampf" noch gekostet, bis er ganz überzeugt war. Aber, wie Kvacala sagt, die Verbindung des Dichters, und zwar die direkte Verbindung mit der übersinnlichen Welt entschied zugunsten Towianski's.

Ich habe, statt die Entwickelung Mickiewicz's und Comenius' in kurzen Strichen zu zeichnen, lieber solche charakteristische Momente slavischen Frömmigkeitslebens hervorgehoben. Denn an ihnen wächst die Überzeugung, daß man es auf dem Boden des östlichen Slavismus — die heutigen Tschechen, vielleicht aber auch die früheren Tschechen möchte ich ausnehmen, sie sind viel zu sehr mit westeuropäischen, vor allem germanischen Geiste durchsetzt — mit einer ganz eigentümlichen Ausprägung der Religion zu tun hat. Dies einseitige Gefühlsleben, das Wille und Verstand unterjocht, diese Kritiklosigkeit gegenüber dem eigenen religiösen Erleben, dies Fassen nach dem Wunder, nach einer übersinnlichen Welt apokalyptisch-mystischen Gepräges — das ist eine Welt der Religion, die wir noch so wenig kennen und in der noch so manches Material für den Religionspsychologen ungehoben liegt. Ich weise da vor allem auf Mickiewicz's Begegnung mit dem Schwärmer Towianski hin. Dieser „Arme" legitimiert sich als der polnische Messias aus Mickiewicz's eigener Dichtung. Und Mickiewicz läßt sich überzeugen. Welche mystische Auffassung der eigenen Dichtung liegt darin, wie steht der Dichter unter, nicht über seinem Werk! Nicht einmal die platte Erklärung der rätselhaften Zahl 44 macht ihn stutzig. Das eigene Dichterwerk kein Erzeugnis des eigenen Geistes, sondern nur, aber nur Inspiration, Mitteilung aus der übersinnlichen Welt — das heißt wohl der größtmögliche Supranaturalismus. Aber auch die größtmögliche Kritiklosigkeit.

Daß darüber der Dichter Mickiewicz zugrunde gegangen ist, ist bekannt. Der Beruf, für den polnischen Messias zu wirken, war viel größer als der, seinem Volk, der Welt mit der ihm geschenkten Gabe unverwelkliche Dichtungen zu geben. So achtet man höchstes Erdengut gering! Ja, selbst ein Lehramt ließ er sich lieber nehmen, kam um sein Brot, um dieses Phantoms willen. Wie die Jünger Towianskis lebten, schildert Kvacala S. 87. Am 29. November 1842 halten sie eine Versammlung zu Ehren des fernen Towianski. Mickiewicz bricht und verteilt das Brot, sie trinken Weißwein, beim Brotbrechen spricht Mickiewicz: „Das Wort ward Fleisch". Im Februar 1843 sagt er, die Anhänger Towianskis seien Geister desselben Geschlechtes und zwar des israelitischen, das zur Zeit Christi lebte. Im März ein Komet, die Erwartungen steigern sich.

Im Mai wird er von seinen französischen Freunden, Quinet und Michelet, gebeten, zu ihren Vorlesungen zu kommen, um ihnen gegen die Jesuiten zu helfen. Mit Hilfe der polnischen Freunde überwindet man die Jesuiten. Im Kreis der Freunde wendet man sich häufig mit Bitten an Napoleon, den Patron. Hatte doch Towianski für sein Werk Verbindung mit dem Geist Napoleons gesucht, dem größten Manne nach Christus. Am 16. Juni 1843 lädt Mickiewicz die Freunde ein, mit ihm Brot zu brechen, das aus Waterloo stammt. Dabei erklärt er die Bedeutung von Reliquien. Für das Jahr 1844 wurde eine große Umwälzung erwartet. Je mehr sich das Jahr 1843 neigt, um so mehr steigt die Erwartung. Am 10. Dezember 1843 befiehlt er, im Gebete die Geister der Kreuzfahrer Gottfrieds von Bouillon, Ludwig des Heiligen, weiter Sobiesky's, Napoleon's anzurufen. U. s. f.

Es sei genug. Einen Blick in eine ganz eigene Welt religiösen Empfindens, die aus nationalem Unglück, immer wieder trügerischer Hoffnung, slavischer Gefühlsmäßigkeit hervorgewachsen ist, mag dieses Referat vielleicht doch gegeben haben. Das Überraschende ist, Bilder, wie wir sie aus dem Mittelalter, aus dem dreißigjährigen Kriege vielleicht kennen, in einer uns noch so wenig fernen Zeit mitten in höchster geistiger Kultur wiederzufinden. Darin liegt auch das Packende der Parallele zwischen Mickiewicz und Comenius, die allerdings, wie jede Parallele, ein wenig Zwang antut. Nach unserem Gefühl gibt die Entwickelung des polnischen Dichters die Grundzüge, die Kvacala dann im Leben des Comenius wiederfindet. Über seine Darstellung der religiösen Entwickelung des Brüderbischofs wollen wir an anderer Stelle sprechen.

Nur eins: Muß Kvacala in einer Sprache schreiben, in die man sich doch erst mit einiger Mühe hineinlesen muß? Daß allerdings die slovakische Sprache sich zur Schriftsprache eignet, auch im Sinne moderner Stilistik, das beweist Kvacalas fesselnd geschriebene Schrift. Aber sie bleibt leider aus diesem Grunde etwas unzugänglich.

---

## Das Wiederaufleben alter Philosophie.

Von **Otto Braun.**

### II.

Plotin ist die letzte große Erscheinung des Altertums; sein Ringen war doch vergeblich, die Welt bedurfte zunächst nicht mehr der abstrakten Spekulation, ihr fehlte eine gemütswarme und doch so kräftige Lehre. Und diese hatte schon ihren Eroberungszug begonnen: das Christentum überwandt das Hellenentum, der einseitige Intellektualismus und das Beharren bei einer gegebenen und geschlossenen Welt genügten nicht mehr der ringenden Menschheit. Es sank dahin, groß noch in seinem Unterliegen, und eine Lehre breitete sich aus, die im Menschenherzen selbst eine neue Welt erkannte und von der Innerlichkeit des Menschen aus seinem Leben neuen Halt und neue Ziele gab. Doch ihre anfängliche Reinheit wurde

bald getrübt, der jüdische Volksgeist, ein Erzeugnis des Völkerchaos, machte seinen lähmenden Einfluß geltend und so entstand eine dogmatische Religion, die namentlich die germanischen Völker nicht befriedigen konnte. Und da bewies noch einmal das Griechentum seine überirdische Macht. Das köstlichste Erbe des echten Hellenentums war doch die Glut, die unter der Asche schlummerte, bis die Menschenseele sich wieder nach Licht und Freiheit und Schönheit zu sehnen begann: da schlugen die Flammen wieder empor, und der hellenische Eros übernahm wieder sein Mittleramt zwischen Erde und Himmel (Wilamowitz-Moellendorff). Zum Erlöser wurde noch einmal das Griechentum in der Zeit der Renaissance. Hier erscheinen wieder Gestalten und Persönlichkeiten, die uns noch heute etwas zu sagen haben.

Da tritt uns als erster der heilige Franciscus von Assisi entgegen. Ihm ist eine Neuausgabe des Blütenkranzes gewidmet (übersetzt von Otto Freiherrn von Taube, eingeführt von Henry Thode, 1905, geb. 8 ℳ), jener Sammlung von Legenden, die sich um das Leben und Wirken des großen Mannes gebildet haben und von Bruder Hugolino von Monte Giorgio im 14. Jahrhundert aufgeschrieben sind. Von ihm selbst ist uns nur der „Sonnengesang" erhalten. Aber in der naiven, treuherzigen Form der Volkslegenden spiegelt sich uns klar die echt christliche Persönlichkeit des heiligen Franz. Die Mischung von Griechentum und Christentum, die in der Renaissance so anziehend wirkt, tritt hier bei ihrem Beginn uns so klar entgegen: die Macht der Innerlichkeit, die reinste Liebe predigt Franciscus und daneben lehrt er, im Widerspruch zu dem finsteren Geist des Mittelalters, die Göttlichkeit der Natur und die Freude an ihr.

Ein Mann, bei dem wir diesen sinnenfreudigen Zug der Renaissance besonders deutlich erkennen, ist Pico della Mirandola, dessen ausgewählte Schriften uns in einer Ausgabe von Arthur Liebert (1905, br. 8 ℳ) vorliegen. Die hier sehr erwünschte Einleitung ist auf 90 S. gegeben und muß als besonders gelungen hervorgehoben werden.

Liebert hat es sehr fein verstanden, das Leben und Treiben zu schildern, das Pico umgab; und ihm ist das gelungen, weil er nicht aus einer bestimmten Idee heraus die so komplizierte Zeit festschematisiert hat. Vor allem macht er darauf aufmerksam, daß in der Renaissance das Mittelalter keineswegs ausgetilgt und spurlos verschwunden ist. Zwei Seelen wohnen in der Brust dieser Menschen; es ist eine Übergangszeit, in der die verschiedenen Welten unvereint nebeneinander stehen.

So ist es auch bei Pico: seine Schriften „spiegeln die Doppelheit in dem Wesen seiner Generation getreulich wieder. Das Christentum mit seiner asketischen Weltflüchtigkeit und seiner dogmatischen Theologie einerseits und die Antike mit ihrer ungezwungenen und ursprünglichen Empfindungsweise .... andererseits sind die beiden Pole der Gedankenbildung und Wesensgestaltung Pico's."

Und doch strebt die ganze Zeit und mit ihr Pico zu einem Monismus. Er wurde mit Hilfe der Mystik erreicht: Gott wurde mit der Welt identifiziert; so wurde auch die Menschenseele mit Gott eins. Diese Ein-

heit ist aber kein Resultat der Wissenschaft, sondern wird in einem Mysterium erschaut und erlebt.

Picos Philosophie ist Synkretismus: er kennt alle Systeme seiner Vorzeit und entnimmt ihnen seine Gedanken, er kennt die chaldäischen Schriften und die Kabbala. Sein erstes Werk ist „Heptaplus". Aus ihm ist besonders interessant der Abschnitt „über die Glückseligkeit". „Die höchste und vollendete Glückseligkeit . . . . bestehe in dem völligen und restlosen Aufgehen in Gott und in dem Hineingehen Gottes in das eigene Wesen". Es sind Gedanken der deutschen Mystik und Spekulation (Schelling), die hier anklingen. Von sonstigen Schriften sei noch die schöne Rede „Über die Würde des Menschen" hervorgehoben.

Viel gewaltiger als Pico und auch schon viel mehr in die neue Zeit vorstoßend ist Leonardo da Vinci, von dem uns Marie Herzfeld eine Auswahl von Aussprüchen zusammengestellt hat (Leonardo da Vinci, der Denker, Forscher und Poet, 2. Aufl. 1906, geb. 12 ℳ). Es steckt eine gewaltige Arbeit in dem Buche; Herzfeld hat nach den Handschriften übersetzt und eine gelungene Zusammenstellung gemacht, bei der allerdings der Poet zu kurz kommt. Die Einleitung ist unklar und unübersichtlich. Erstaunlich ist es immer wieder, was Leonardo alles geleistet hat und wie weit er in den Naturwissenschaften gekommen ist.

Ein anderer großer Künstlergeist, dessen Leben durch sein Martyrium verklärt ist, ist Giordano Bruno, der Phaeton der modernen Philosophie. Lange hat man kaum etwas von ihm gewußt, seine Werke waren verschollen. Und doch haben viele der Größten unserer Nation, ja aller Völker wertvolle Gedankenkeime von ihm, oft ohne ihn zu nennen (Spinoza, Descartes, Leibniz), oder sprechen offen ihre Hochschätzung des gewaltigen Nolaners aus, so namentlich Goethe, Fichte, Schelling u. A. Die neuere anthropologische Forschung hat dann gerade für uns Deutsche die Beschäftigung mit Bruno als ungemein notwendig und nutzbringend erscheinen lassen, denn es zeigte sich, daß er im Grunde germanischen Stammes ist. Das zog auch einen unserer deutschesten Gelehrten zu ihm hin, den so jung uns entrissenen Heinrich v. Stein. Er hat über Bruno längere Aufsätze veröffentlicht, die das Beste sind, was je über ihn gesagt ist. Sie sind — mit Zusätzen aus dem handschriftlichen Entwurf ꝛc. — als kleines Bändchen neu herausgegeben von Friedrich Poske (Heimat-Verlag, Berlin 1900).

Diese Schrift ist die beste Einführung für die überaus wertvolle Übersetzung der gesammelten Werke Bruno's von Ludwig Kuhlenbeck. Zunächst ein Wort über die Ausgabe. Es sind erschienen: Das Aschermittwochsmahl (1904, br. 4 ℳ), Die Vertreibung der triumphierenden Bestie (2. Aufl. 1904, br. 7 ℳ), Vom unendlichen All und den Welten (2. Aufl. 1904, br. 6 ℳ), Von den Ursachen, dem Anfangsgrund und dem Einen (1906, br. 4 ℳ), Eroici furori (Zwiegespräch vom Helden und Schwärmer) (2. Aufl. 1907, br. 7 ℳ). Eine ganz gewaltige Leistung ist diese Übertragung, vor Allem ist sie mit feinem poetischen Verständnis hergestellt; das beweisen vor Allem die zahlreichen Sonette.

Jedem Bande geht eine Einführung voraus, die das Notwendige in gediegener Weise sagt; es folgen Anmerkungen und Erläuterungen, die einen durchaus wissenschaftlich-strengen Charakter tragen. Das muß bei dieser Übersetzungsbibliothek ausdrücklich anerkannt werden. Denn nicht bei all diesen Ausgaben ist der Wissenschaftlichkeit genügend Rechnung getragen, auf deren Grund allein etwas dem Laien Gutes geboten werden kann. Diese Bruno-Ausgabe ist eine der erfreulichsten Erscheinungen ihrer Art.

Viel kann uns Bruno noch heute bedeuten, weniger in positivem Geben, als darin, daß wir uns mit seinem Geiste erfüllen. Wie hoheitsvoll ist schon der Charakter dieses Mannes: nichts trübt das reine Bild seines Lebens, dessen Inhalt er mit dem grausamsten Tode besiegelte.

Und nun sein Denken! Er war ein Künstler und ein Philosoph – beides hängt aufs engste zusammen bei ihm – und nicht nur bei ihm! So muß es sein! „Wir müssen es aussprechen, daß wir Philosophie für mehr als bloße Wissenschaft halten, ähnlich wie uns Musik mehr als die Lehre vom Kontrapunkt bedeutet" (H. v. Stein). Auf Leben und Individualität kommt es in der Philosophie an. Und so ein lebensvoller Denker ist Bruno. Sein künstlerischer Geist zieht ihn zur lebendigen Fülle der Gestalten und läßt ihn nicht in uferlose Abstraktion versinken. Er liebt diese Welt. Mit allen Fasern seines starken Herzens hängt er an ihrer Schönheit und freut sich ihrer – wenn auch sein begriffliches Denken ihn zum „Einen" führt. Und dann trägt ihn wieder sein Geist fort in die letzten Weiten des Weltalls, ihn entzückt der Sternenreigen und auf Flügeln der Phantasie durchmißt er den Weltraum. Doch nein – er kann ihn nicht ermessen – denn er ist unendlich! Klar und schroff stellt Bruno diesen Satz in seine Zeit hinein und vollendet so erst das Werk des Kopernikus, der ja selbst im Sinne des Ptolemäus an eine begrenzende Fixsternsphäre glaubte.

Wir können hier nicht den Inhalt der obengenannten Schriften ins Einzelne angeben; er ist überaus reichhaltig. Ideen aus allen Zweigen des Wissens finden wir in diesen Dialogbüchern vorgetragen; daneben interessante Zeitbilder und humorvollen Spott über pedantische Gelehrte. Mir ist am liebsten an den Dialogen das tiefe ethische Pathos, das sie trägt. Bruno's Streben nach einer großzügigen Ethik hat gewiß auch noch für uns Wert und Bedeutung. Leider ist er nicht zur Ausarbeitung seines ethischen Systems gekommen. Die allegorische und so unausschöpfliche Schrift „Die Vertreibung der triumphierenden Bestie" stellt die Prolegomen zur Ethik dar. In seinem Erläuterungsschreiben an Herrn Philipp Sidney (Sohn des Gouverneurs von Irland) sagt der Nolaner selbst: „Da es nämlich in meiner Absicht liegt, die Sittlichkeitsidee nach dem inneren Lichte, welches die göttliche Sonne intellektueller Anschauung in mir entzündet hat und widerstrahlen läßt, darzustellen, so schien es mir zunächst angebracht, davon nach Art der Musiker gewisse Präludien zu geben. . . . ." Der Dichter eilt hier dem Denker voraus und entwirft in kühnen Allegorien, was jener noch nicht begrifflich gestaltet hatte.

Der Grundgedanke auch seiner Ethik ist die Lehre von der Fortexistenz der individuellen Monade. „Was wir Sterben heißen, ist die

Geburt zu einem neuen Leben, und oft wäre gegen jenes zukünftige Leben wohl das jetzige Tod zu nennen." Dem innersten Wesen des Individuums ist Freiheit gegeben – im Gegensatz zu dem unendlichen Wesen; so hat der Mensch volle Verantwortung für sein Handeln.

Die Liebe zum Ideal ist es, die Bruno in seinem Leben leitet und die ihm Kraft gibt, allem Äußeren Trotz zu bieten. In einem Sonett (3) der Eroici furori hat er dieser ideellen Liebe ergreifenden Ausdruck gegeben.

„Es sammelt Hornsignal die Kriegerscharen;
Der Oberst läßt antreten bei der Fahne
Sein Regiment; weh' jedem, der im Wahne,
Er werde nicht vermißt, nicht achtet der Fanfare,
Der feig und träg sein Leben sucht zu sparen,
Ihn faßt der Tod mit ehrlos giftigem Zahne! –
So sammeln, Geist, zum hohen Ehrenplane
Der Seele Triebe, die vereinzelt fahren!
Ein Ideal sei Deines Strebens Ziel,
Ein Banner sei's, dem Heerbann Du geschworen!
An eine Schönheit gib den Sinn verloren,
Von einem Pfeile laß Dein Herz durchbohren,
In einem Feuer flamm' all Dein Gefühl,
Ein einzig Paradies sei Dir erkoren!"

Zusammenfassung des Lebens zu einer Einheit durch eine Idee: das ist sein großer Gedanke, ihn hat er uns vorgelebt!

Wir wenden uns jetzt nach Deutschland. Gehen wir von Bruno zwei Jahrhunderte zurück, dann stoßen wir auf eine geistige Bewegung, die für uns Deutsche von noch viel größerer Bedeutung ist, als die Renaissance in Italien: das ist die deutsche Mystik. Ihr Wesen ist lange verkannt und mit Mystizismus gleichgesetzt worden; auch heute identifizieren Unwissende vielfach diese Begriffe und stellen sich unter Mystik eine im Dunkeln wandelnde, okkultistische Geheimlehre vor. Es ist ja leider wieder an der Tagesordnung, Okkultismus und Theosophie zu treiben: die Literatur wimmelt davon. Hoffen wir, daß das nur eine vorübergehende Modekrankheit ist, die uns zur wahren Mystik, d.h. Metaphysik, führt. Eine solche im echt deutschen Sinne hat nichts mit asiatischem Okkultismus zu tun: sie ist innerlichste Religiosität!

Um das Jahr 1300 herum beginnt es in Deutschland sich zu regen. Die Starrheit der dogmatischen Kirchenlehre lastete auf den Gemütern, aber die religiöse Anlage des deutschen Volkes brach diese Fesseln und allerorten begann eine Bewegung zu einer innerlichen Religion. Man war des Dazwischentretens der Kirche zwischen Mensch und Gott müde, man wollte zu seinem Gott unmittelbar kommen. Es war ein geistiger Gott, der hier ersehnt und geahnt wurde, ein Gott, der im Menschen selbst und in der Welt lebte; da war kein Kultus und kein Gesetz notwendig; Gott selbst lebte im Menschen und offenbarte sich ihm. Der Mensch ist mit dem göttlichen Weltgrunde verwachsen. Diese neue Religion faßte sich

selbst als wahres Christentum auf; Nachfolge Christi im Leben war daher die Lebensaufgabe.

Erregt wurde diese Bewegung durch die neuen Bettelorden, namentlich durch den von Franz v. Assisi gegründeten Orden der Franziskaner. Durch seine schlichte und doch so gewaltige Persönlichkeit hatte der heilige Franziskus ja den Menschen die Gestalt Christi wieder nahe gebracht, und nun zogen seine Jünger in alle Lande. Nirgends fanden sie solchen Anklang, wie in Deutschland.

Alle diese Antriebe finden ihre Zusammenfassung in der Person des gewaltigsten religiösen Neuschöpfers unseres Volkes: in Meister Eckehart. Er hatte die geistige Kraft, die großen Ideen, die in jener bewegten Zeit lagen, durchzudenken und zu formulieren. In ihm sprudelt eine lautere Quelle echt deutscher Religiosität, zu der wir heute herabsteigen müssen, wenn wir nach einer Religion des Geistes streben. So ist es denn von gar nicht abzusehender Bedeutung, daß die Schriften dieses Mannes, in ein vorzügliches Deutsch übertragen, uns neu vorgelegt werden. Hermann Büttner hat eine Ausgabe von Meister Eckeharts Schriften und Predigten begonnen, von der bis jetzt leider nur der 1. Band vorliegt (1903, br. 5 ℳ). Hier kann das religiöse Suchen unserer Zeit einen Halt finden, hier kann es Inhalte entdecken, die in ihm selbst zu neuem Werte erstehen können.

Büttner hat mit seiner musterhaften Ausgabe eine ungemein schwere Arbeit getan. Es liegt nicht ein fertiger Text vor, nicht einmal die Autorschaft Eckeharts ist für die Schriften, die unter seinem Namen gehen, gesichert. Und der Text im Einzelnen! Büttner vergleicht die Arbeit mit der Aufgabe, von Lionardo's Abendmahl einen Kupferstich zu fertigen: gegeben sind ein paar einzelne Farbenflecke! „Die Arbeit des Aufräumens und Auflösens hat ihre Ergänzung zu finden in einer wiederherstellenden Tätigkeit". Im Grunde helfen nur innerliche Kriterien, und so ist denn die Aufgabe eine Neuschöpfung aus dem Geiste des Ganzen heraus. Das hat Büttner nun in hervorragendem Maße geleistet; seine Übertragung liest sich prachtvoll, hat dabei etwas Altertümliches an sich und bringt die großen Ideen des Meisters klar zum Ausdruck.

Die Einleitung (57 S. lang) ist das Muster einer solchen. Auf eine lebendige Zeitschilderung folgt die Darstellung des Lebens und der Lehre.

Eckehart weist uns den Weg zu einer eigenwüchsig deutschen Religion. Laßt ihm uns folgen. Zwar nicht, indem wir seine Lehren, so wie sie sind, annehmen. Aber in seinem Geiste müssen wir suchen. Und dieser Geist führt uns zu einem immanenten Gotte, der unser eigenstes Wesen ist, mit dem wir uns erfüllen können, bis zur Vergottung. Er zeigt uns das Jämmerliche eines jüdischen Herrschergottes, der Lohn und Strafe für gute und böse Werke austeilt. — Nur in Einem dürfen wir nicht mit Eckehart gehen: in der Neigung zur tatlosen Kontemplation. Das Schauen Gottes ist für ihn das Höchste; alle inneren und äußeren Werke der Seele müssen abgetan sein, wenn Gott rein die Seele erfüllen soll. Dagegen

werden wir zu sagen haben: gerade in unserer Tätigkeit muß Gott sein, wir müssen ihn schaffen, nicht schauen!

Diese Neigung zu Kontemplation vermeidet ein anderes Werk der deutschen Mystik, das ich deswegen und wegen seines noch philosophischeren Gehalts noch mehr schätze als Eckehart (obgleich er ja origineller ist): Die deutsche Theologie oder das Büchlein vom vollkommenen Leben. Auch dieses ist von Büttner übertragen und herausgegeben (1907, br. 3 ℳ).

Von der Ausgabe, der Einleitung und den Anmerkungen ist dasselbe zu sagen, wie bei Eckehart: sie sind mustergültig.

Die Lehre des Frankfurter Deutschherrn, des unbekannten Verfassers der Theologia, hat das Leben des Vollkommenen im Menschen zum Gegenstand. Dieser Gegenstand wird hier so frei von aller dogmatischen Engherzigkeit, so tiefsinnig philosophisch behauptet, daß wir nicht genug diese Leistung in jenen fernen Zeiten anstaunen können! Zu solcher Höhe hat sich unsere Spekulation erst wieder zu den Zeiten eines Schelling erhoben; und heute sind wir weit davon entfernt, wenn auch die metaphysischen Gedanken eines Eucken, Hartmann und Drews ähnliche Ziele verfolgen. Vor allem ist es die Lehre vom werdenden Gotte, die hier mit unübertrefflicher Klarheit vor uns hingestellt wird. Gott ist noch nicht vollendet außerhalb der Welt, sondern entfaltet sich erst innerhalb ihrer. Gott als Einheit geht der Welt voraus (in metaphysischem Sinne). Bei diesem Zustande Gottes hält der Deutschherr sich nicht lange auf, im Gegensatz zu Eckehart. Ihn interessiert vor Allem Gott als Tat und Wirklichkeit. Gott ist im Menschen der innerste, geistigste Kern seines Wesens. Ihn muß der Mensch uns bilden; dadurch vollendet er Gott selbst und bringt ihn der gänzlichen Offenbarung näher. Eine ähnliche Gotteslehre hat Schelling in seiner Schrift über die menschliche Freiheit aufgestellt, angeregt durch Jakob Böhme. Auf das Handeln kommt es dem Deutschherrn an, nicht mehr auf das Schauen der qualitätslosen Einheit. Deswegen eben ist seine Schrift von so großer Bedeutung auch für uns. — Die zweite ihm eigentümliche Lehre ist die vom „leidenden Gotte". Auch sie findet sich unter dem Einfluß der Mystik bei Schelling: nur durch Leid geht der Weg zur Herrlichkeit; so müssen wir auch Gott leidend denken.

---

## Die Auseinandersetzung des Christentums mit dem modernen Individualismus.[1])

Von **Otto Gerok.**

Eine Auseinandersetzung des Christentums mit drei Hauptvertretern des modernen Individualismus — es ist eine Riesenaufgabe, die sich Weinel damit gestellt hat. Und er hat mit einer Meisterschaft an ihr gearbeitet,

[1]) H. Weinel: Ibsen. Björnson. Nietzsche. Individualismus und Christentum. Lebensfragen. Mohr, Tübingen 1908. Geh. ℳ 3.—.

daß wir wieder eine Weile mit mehr Beruhigung auf ihre endgültige Lösung warten können. Was der Schrift ihren besonderen Wert verleiht, das ist ihr Charakter als Bekenntnis persönlicher Überzeugung. Das spricht sich schon in dem warmen und lebensvollen Stil aus, der zwar nicht überall gleich abgeklärt ist, aber sich hie und da zu klassischem Ausdruck tiefer Wahrheiten erhebt. Die drei großen Individualisten zeigen sich freilich auch darin als Individualisten, daß sie sich nicht so recht zu einer Einheit zusammenfassen lassen; und dies läßt auch keinen ganz einheitlichen Eindruck des Buches aufkommen. Als gemeinsam treten hauptsächlich folgende Gesichtspunkte klar hervor: Alle drei sind als Dichter zu begreifen und stehen als solche an Ursprünglichkeit mitten inne zwischen den Tatmenschen und den Gelehrten. Sie begnügen sich nicht mit der Kritik am Wahrheitsanspruch des Christentums, sondern gehen tiefer, indem sie das christliche Sittlichkeitsideal in Frage stellen und zu überbieten suchen. Der Individualismus verrät aber hier seine Schranke schon darin, daß er kein Ideal mit positivem Inhalt aufzustellen vermag. Was an ihm wahr und kraftvoll ist, das ist vorwiegend formal ethischer Natur. Die Verdienste der Individualisten liegen mehr im Aufräumen von altem Schutt als im Aufrichten neuer Wohnungen.

Unter Ibsens Werken findet besonders „Brand" eine tiefgehende Würdigung. W. weist ihm den ehrenvollen Platz an unter den drei großen Weltanschauungsdramen des 19. Jahrhunderts, Faust, Brand, Parsival — auf den Inhalt gesehen, vielleicht mit Recht, doch dürfte auf den Abstand an künstlerischem Wert hinzuweisen sein, der den Brand von den andern Werken trennt. Das tiefe Recht der unbedingten Forderung Brands, „Alles oder nichts", wird in treffender Weise durch den Hinweis darauf begründet, daß im bürgerlichen Leben, insbesondere gegenüber Vaterland und Beruf, die schwersten Opfer als selbstverständlich betrachtet werden, während gegenüber der höchsten Aufgabe und dem weitesten Kreis solche Forderungen immer noch als zu hoch empfunden werden. Wirkt der Opfergedanke nun aber — das dürfte wohl ausgesprochen sein — in Ibsens Brand trotz seiner inneren Wahrheit nicht so recht bezwingend, so muß der Mangel eben in der starren, kalten, doktrinären Art der gewaltigen Dichtung liegen.

Der Reichtum der späteren Stücke Ibsens ist naturgemäß auf den folgenden 50 Seiten nicht auszuschöpfen. Es tritt hervor zunächst „Das Problem der sozialen Ethik", oder genauer das Verhältnis des Individualismus zu den Problemen des Gemeinschaftslebens. Die Verzerrung christlicher Liebe zu einer schwächlichen Kompromißmoral, wie sie manche Pfarrersgestalten Ibsens verkörpern, wird zurückgewiesen nach dem Grundsatz: Für Mittel des höchsten Zwecks, wie Staat und Kirche, darf „niemals geopfert werden, was Endzweck der Entwicklung ist: Das Gewissen." In zweiter Linie wird auf die Selbstauflösung des Individualismus durch die Betonung der Vererbung hingewiesen; wir sehen hier das Ich ganz von unpersönlichen Mächten verschlungen. Die Erörterung über Willensfreiheit, die sich hieran anschließt, zeigt, wie die meisten Ausführungen über dies Thema, daß der Begriff der Willensfreiheit zu einer wissenschaftlichen Behandlung untauglich ist. Der erste Bestandteil „Wille" ist zu eng, denn das idealistische Interesse, das

für die Willensfreiheit eintritt, geht vielmehr auf das gesamte Geistesleben, das im Willen in Aktivität tritt. Der Begriff der Freiheit aber ist zu weit bezw. zu verschwommen und vieldeutig; sofern er nach Willkür schmeckt und in Gegensatz zur sittlichen Notwendigkeit tritt, fordert er nicht nur den Widerspruch des naturalistischen wie des religiösen Determinismus heraus, sondern auch den eines sittlichen Idealismus. Statt dessen wäre der Begriff „Selbständigkeit des Geisteslebens" geeignet, eine klare Scheidung der verschiedenen Weltanschauungen herzustellen. — Um jedoch zu Ibsen zurückzukehren, so erhebt sich die Hauptfrage, ob er seine Kritik gegen das Wesen des Christentums oder nur gegen seine gegebene Erscheinungsform richtet, eine Frage, deren Beantwortung bei Ibsens Hin- und Herpendeln zwischen ethischem Idealismus und pessimistischer Skepsis nicht leicht ist. Kann sein, daß W. Recht hat, wenn er den Zweifler Ibsen als den wahren Ibsen bezeichnet; dafür scheint ja schon sein Schlußdrama „Wenn wir Toten erwachen" zu sprechen. Doch ist demgegenüber nicht außer Acht zu lassen, daß in verschiedenen Werken Grundgedanken des christlich-sittlichen Lebens verherrlicht werden, so die Macht des Gewissens und der Weg der inneren Umkehr in „Stützen der Gesellschaft"; schlichte, aufopfernde Pflichterfüllung in „Hedda Gabler", der Seelenfrieden in der Liebesarbeit in „Klein Eyolf" u.a. Gegenüber der Berufung eines seichten antichristlichen Individualismus auf Ibsen muß jedenfalls darauf hingewiesen werden.

In dem kurzen, aber mit Wärme geschriebenen Abschnitt über Björnson beschränkt sich W. in der Hauptsache auf „Über die Kraft". Neben den kurz berührten Werken „Auf Gottes Wegen" und „Leonarda" hätte auch „Thomas Rendalen", der Roman eines gegenüber der Vererbungstheorie sich durchsetzenden gesunden Individualismus, hergehört. Pfarrer Sang, der Held von „Über die Kraft" ist, wie treffend gesagt wird, „ein verklärter Brand." Während aber im Brand ein im Grunde richtiger Gedanke uns durch die kalte Kunst des Dichters eher ferner als näher gerückt wird, bringt uns Björnson durch den bestrickenden Zauber einer lebensvollen Charakterzeichnung einen falschen Gedanken allzunahe. Das Übermenschliche am christlichen Glauben und Fordern, das Sang mit Brand teilt, die unbedingte Forderung des schwersten Opfers, ist zwar unanfechtbar. Aber weder von dem feurigen Wahrheitssucher Bratt, noch von dem liebenswürdigen Glaubenshelden Sang lassen wir uns das sinnliche Wunder als Kern und Grundlage des Christenglaubens aufdrängen. Hat es ja auch Jesus selber deutlich genug abgewiesen, den Glauben aufs Wunder zu gründen. Von der Besorgnis, ob nicht doch das Wunder enger mit dem Urchristentum verbunden ist, als W. zugibt, läßt man sich gerne durch die erquickende Klarheit und Entschiedenheit seines Widerspruchs losreißen.

Der wertvollste Teil von Weinels Arbeit ist ohne Zweifel seine Auseinandersetzung mit Nietzsche; im Blick auf die hohe Bedeutung und die glückliche Behandlung dieser Aufgabe möchte man fast bedauern, daß dieser Abschnitt nicht noch etwas ausführlicher durchgeführt, als selbständiges Werk erschienen ist. Nietzsche wird uns zunächst in einer Auswahl von

Zarathustra-Worten und in einigen psychologischen Hinweisen persönlich vorgestellt. W. faßt die Einzelzüge des neuen Ideals in folgenden Stichworten zusammen: „Wahr sein — Macht und Kampf mutig wollen — frei sein durch ein neues höchstes Ziel — vornehm sein — dem Feinde ein Feind sein, stark und trotzig (?) — nichts unterdrücken, sondern alles entwickeln, aber groß und frei, daß es der mächtigste Ausdruck dessen werde, was Menschenart vermag — aus den reichen Quellen des starken Menschen fließen die Ströme des Glücks und der Kraft hinüber ins dürstende Land". Dabei zeigt es sich nur, wie schwer es ist, Nietzsches Gedanken mit andern als seinen eigenen Worten wiederzugeben. Ohne eine leichte Vergröberung geht es nicht ab; die aristokratischen Züge, die im Grund eine krankhafte gesteigerte Verfeinerung des sittlichen und ästhetischen Empfindens verraten, dürften etwas mehr zur Geltung kommen. In der Widerlegung des Christusbildes im Antichrist ist sodann in Kürze wohl das Beste ausgesprochen, was die moderne Theologie dagegen zu sagen hat. Lehrreich ist der Hinweis auf die Herkunft jenes Bildes mit seinen weichen, weiblichen Zügen aus Renan. Daß das christliche Prinzip der Liebe nichts mit dem schwächlichen Mitleid zu tun hat, das Nietzsche bekämpft, kann nicht oft genug gesagt werden. Wie oberflächlich und widerspruchsvoll seine Forderung ist, das Kranke und Schwache vollends verderben zu lassen, ist ja schon aus dem Hinweis deutlich, daß oft das körperlich Schwache das geistig Starke ist, daß aber auch in geistiger Beziehung das Schwache vielfach mit dem Verfeinerten, Zarten und darum in anderer Richtung besonders Starken zusammenfällt. Und wenn Nietzsche ebenso unbedingt die Selbstverleugnung verwirft, als er die Selbstentfaltung fordert, so wird dem mit Recht entgegengehalten, daß auch sein Ideal nur durch Überwindung und Ausmerzung gewisser Triebe zu gunsten anderer, höher gewerteter Triebe, zu erreichen ist; eine Forderung, die jeder Ethik gemeinsam ist, nur daß die Wertung verschieden ausfällt.

In der Auseinandersetzung über den Gottesglauben dürfte neben den Momenten, die Nietzsche mit dem Atheismus überhaupt gemeinsam hat und die ihm einfach Voraussetzung sind, der Ton doch mehr auf die ihm eigentümlichen Gesichtspunkte gelegt sein. Es ist in erster Linie gewissermaßen das Gefühl schlechthiniger Unabhängigkeit, das sich in ihm gegen Grundstimmung und Grundverhältnis des Theismus auflehnt und seinen klassischen Ausdruck in den Worten findet: „Wenn es Götter gebe, wie hielte ich's aus, kein Gott zu sein. Also gibt es keine Götter." Von diesem Standpunkt aus wäre dann auch der sittlich orientierte Einwand, daß „unser Mut ohne Zeugen sein müsse", daß eine gewisse „Zudringlichkeit des Himmels" in der Allwissenheit Gottes liege, ernster zu nehmen, als es W. tut. Unabweislich aber ist auch die innere Wahrheit des Abhängigkeitsgefühls gegenüber dem Selbstbetrug jener Unabhängigkeit, der den Menschen entwurzelt und so seiner besten Kräfte beraubt. Treffend wird schließlich Größe und Grundfehler Nietzsches darin zusammengefaßt, „daß er auf die ästhetische Erhabenheit die Züge eines sittlichen Ideals angewandt hat." Hie und da dürften die Angriffe gegen das Christentum vielleicht noch etwas schwerer genommen sein; i. g. ist jedenfalls die Gedankenwelt Nietzsches

feinsinnig aufgefaßt und der Grundgehalt des Christentums kraftvoll und warmherzig vertreten. Es ist ein Buch, das weiten Kreisen, die unter dem Einfluß Nietzsches bei mangelnder Kenntnis des Christentums leiden, große Dienste leisten kann.

# Besprechungen.

**Adolf Mayer.** Los vom Materialismus. Bekenntnisse eines alten Naturwissenschaftlers. Heidelberg. Karl Winter. 1906. VIII u. 260 S.

Man kann auf Grund sehr anderer philosophischer Voraussetzungen, als sie diesen Ausführungen ihre Richtung wiesen, an der Methode und an den Resultaten dieser Bekenntnisse viel auszusetzen haben, besitzt man nur ein warmes Interesse für alles aufrichtige Ringen um die letzten Fragen der Weltanschauung und Sympathie mit einem wirklich unvoreingenommenen Bemühen, das sich von schnellfertigen Abschlüssen fernhält, dann wird man dies Buch doch mit Teilnahme lesen und mit Befriedigung aus der Hand legen. Wem die Sache der Religion am Herzen liegt namentlich angesichts der zum Materialismus hinneigenden naturwissenschaftlichen Bildung mit ihrer Verständnislosigkeit für diese Dinge, der wird diesen Versuch, von dorther auf selbstgebahntem Wege zur Religion zu kommen, noch besonders begrüßen; er mag ihm wohl auch manches entnehmen, was ihm in der Auseinandersetzung mit den Vertretern jener Bildung dienlich sein kann. Schade nur, daß an die Geduld und Nachsicht des Lehrers stilistisch oft recht starke Zumutungen gestellt werden.

Um einen ungefähren Eindruck von den Hauptgedanken der Schrift zu geben: Die Moral ist Glückseligkeitslehre, es wird dabei aber stark das Glück der Tätigkeit betont. Die Religion ist normales Entwickelungsprodukt der Menschheitsselektion und für die Menge unentbehrliche Stütze des Moralischen, dessen kategorischer Charakter auf der religiösen Sanktion beruht, zugleich Beförderin der Glückseligkeit. Sie sollte auch den Aufgeklärten ehrwürdig sein. Zudem ist die Wahrheit ihrer bleibenden Aussagen von der die Welt durchaus nicht durchdringenden Wissenschaft (Begrenztheit unseres Wahrnehmens) nicht zu widerlegen; für diese Wahrheit spricht vielmehr die Möglichkeit von Intuitionen und der Umstand, daß, was sich als zweckmäßig erhalten hat, doch wohl der Wirklichkeit entsprechend sein muß. Eigen ist, daß dieser naturwissenschaftlich aufgeklärte Verteidiger der Religion gegen allen Pantheismus für einen vergeistigten Theismus eintritt und ebenso im Gegensatz zu einem übersteigenen religiösen Individualismus für die Kirche und ihre Bedeutung für das Religionsleben. Th. Steinmann.

**A. Bertholet:** Religionsgeschichtliches Lesebuch. Tübingen. Mohr. 1908. XXVIII u. 401 S., geh. 6 *M*, geb. 8 *M*.

Von Bertholet ist die Gesamtredaktion und die Einführung. Diese beginnt mit einer Verteidigung der Religionsgeschichte gegen Harnacks bekannten Angriff. Es wird dann hingewiesen auf den Mangel und die Notwendigkeit von direktem Quellenmaterial in zuverlässiger deutscher Übersetzung, entsprechend der englischen Sammlung der Sacred Books of the East. Hier wird etwas Ähnliches versucht, aber in der handlicheren und leichter zu bewältigenden Form einer Auswahl aus

der kanonischen Literatur der außerbiblischen Religionen. Die Anordnung des ausgewählten Stoffes geschieht nicht unter dem Gesichtspunkt, von den einzelnen kanonischen Büchern der einzelnen Religionsgebiete eine etwaige Anschauung zu geben – bei einzelnen dieser Literaturen wäre das wohl kaum so leicht zu erreichen gewesen. Sie steht unter inhaltlichen Gesichtspunkten und nimmt inhaltlich Verwandtes aus verschiedenen Sammlungen der betreffenden Literatur zusammen, gelegentlich auch ganz kurze Zitate. So ist sie ohne Zweifel handlicher für den Zweck der Orientierung über die Eigenart der betreffenden Religionen. Überdem finden wir bei Buddhismus, der Religion des Avesta und Islam als Anhang ein nach den einzelnen kanonischen Büchern geordnetes Verzeichnis der übersetzten Texte, beim Brahmanismus längere zusammenhängende Upanischadtexte. Eine kurze Skizze der verschiedenen Kanongeschichten gibt die Einführung, Notizen darüber leiten überdem jeden einzelnen Teil ein. Die Religion der alten Chinesen (einschließlich der Tao-teh-king) hat W. Grube bearbeitet, Vedismus und Brahmanismus K. F. Geldner, derselbe das Avesta, den Buddhismus M. Winternitz, den Islam A. Mez. Der Jainaismus mußte gegen die Absicht des Herausgebers und Verlegers unberücksichtigt bleiben. Den in Aussicht gestellten weiteren Band, der neben einigen Nachträgen heilige Texte im weiteren Sinne enthalten soll, erhalten wir hoffentlich in Bälde. Es sind ihrer gewiß nicht wenige, die sein Herauskommen ebenso mit Freuden begrüßen werden, wie das dieses vorliegenden Bandes, der ja ohne Zweifel einem wirklichen Bedürfnis entgegenkommt. Th. Steinmann.

**Richard Wagners** religiöse Weltanschauung. Von Professor Otto Schmiedel-Eisenach. Religionsgeschichtliche Volksbücher V, 5. J. C. B. Mohr, Tübingen 1907. 63 S. 40 ₰.

Einen besonders glücklichen Griff hat der Herausgeber der religionsgeschichtlichen Volksbücher in der Wagnernummer getan. Aufklärung über die zentrale und universale Bedeutung R. Wagners ist für weite Kreise ein immer noch unbefriedigtes Bedürfnis. Schmiedels Schrift leistet gerade vermöge ihrer gedrängten Form den denkbar wertvollsten Beitrag zur Erfüllung dieser Aufgabe. Wagners religiöse Entwicklung wird durch vier Perioden hindurch verfolgt, wobei je eine kurze Lebensskizze einer Darlegung seiner jeweiligen Anschauungen vorausgeht. Es folgen aufeinander: unreflektiert-christliche Religiosität, Einfluß Feuerbachs, Einfluß Schopenhauers, Verbindung von Buddhismus und Christentum in der Regenerationstheorie. Deutlich wird hier, daß R. Wagner in der Hauptsache mehr eine religiös empfängliche als schöpferische Natur ist — er ist bis zu seiner 3. Periode ein getreuer Spiegel der religiösen Wandlungen des 19. Jahrhunderts. Einen selbständigen Schritt von weittragender Bedeutung aber tut der mehr als Fünfzigjährige, indem er sich nicht etwa von Schopenhauer in der Richtung Nietzsches oder eines modernen Relativismus fortentwickelt, sondern zu der eigenartigen Verbindung buddhistischer und christlicher Ideen durchringt, wie sie die Regenerationsidee vorstellt. Damit hat er sich auch in religiöser und philosophischer Beziehung zu einem Sämann fruchtbarer Ideen ausgewachsen, er hat dem werdenden Ideal des Übermenschen im Voraus mit ähnlicher Künstlerkraft ein reineres und zugleich besser fundiertes Idealbild gegenübergestellt, das zwar bei ihm noch nicht zu voller gedankenmäßiger Klarheit und Reife durchgedrungen ist, aber eine um so größere

Keimkraft für die Zukunft in sich birgt. Werke wie diejenigen H. St. Chamberlains sind deutliche Anzeichen dafür. Daß hierbei das christliche Moment das ausschlaggebende bleibt, das ist schon durch die grundsätzliche Überwindung des Pessimismus gesichert. Wagners theoretische Schriften, so auch seine vielleicht ausgereifteste über „Religion und Kunst", enthalten dabei freilich neben schönen und tiefen Gedanken manches Schrullenhafte z.B. in vegetarischer Richtung. Aber er hat Größeres geleistet, indem er in unvergleichlichen Kunstwerken seinen Ideen einen klassischen Ausdruck verliehen hat. Gerade der Verehrer von Wagners Lebenswerk kommt über ein gewisses Bedauern nicht hinweg, daß der Mann, dem man so gern als einem geistigen Führer im höchsten Sinne folgen möchte, nach seinem persönlichen Charakter der hohen Stellung, die man ihm so gern anwiese, in mancher Beziehung nicht ganz entspricht. Derartigen Bedenken dürfte in Schmiedels Schrift hie und da etwas mehr Rechnung getragen sein; im übrigen ist die Sprache der Begeisterung, wie sie öfters durchbricht, gewiß bei der Behandlung Wagners durchaus am Platze, um so mehr wenn sie, wie hier, mit wissenschaftlicher Gründlichkeit und Klarheit Hand in Hand geht. Otto Gerok.

## Eingesandte Bücher.

**H. Schreiber,** Die rel. Erziehung des Menschen im Lichte fr. rel. Entwickelung. Leipzig. Quelle & Meyer. 1908. 3.—, 3.40.

**E. Kühn,** J. G. Hamann der Magus des Nordens. Gütersloh. Bertelsmann. 1908. 1.60, 2.20.

**A. Bossert,** Joh. Calvin. Deutsche Ausg. v. H. Krollik. Gießen. Töpelmann. 1908. 3.—, 4.50.

**R. Mumssen,** Das Dasein Gottes. — Naturgesetz u. Wunder. Neumünster. Ihloff & Co. je 0.30.

**H. Greßmann,** D. Ausgrabungen in Palästina u. das A. T. Rel. Volksb. III. 10.

**M. Brückner,** D. sterbende u. auferstehende Gottheiland in den orient. Rel. u. ihr Verh. z. Christentum. Rel. Volksb. I. 16.

**F. W. Foerster,** Christentum u. Klassenkampf. Zürich. Schultheiß & Co. 1908.

**J. G. Kirchner,** Wider die Himmelsbriefe. E. Beitrag z. rel. Volkskunde. Leipzig. Volger. 1908.

**J. Kirchner,** D. „Lohn" in d. alt. Phil., im bürg. Recht, bes. im N.T. Gütersloh. Bertelsmann. 1908. 3.—, 3.75.

**K. Kesseler,** D. Lösung d. Widerspr. d. Daseins dch. Kant u. Eucken in ihrer rel. Bedeutung. Bunzlau. Kreuschner. 1909. 0.75.

**G. Traub,** Ethik u. Kapitalismus. Grundzüge einer Sozialethik. 2. Aufl. Heilbronn. Salzer. 1909. 4.20, 5.—.

**Die Bücher der Bibel.** Herausg. v. F. Rahlwes, Zeichnungen v. E. M. Lilien. Braunschweig. Westermann. Heft 1 u. 2 (zus. bis 1. Mose XXXIII, 16) je 1.50.

**L. Nelson** Über d. sogen. Erkenntnisproblem. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht 1908. 10.—.

**G. Bergner.** La notion de valeur, sa nature psychique, son importance en théologie. Genf, Georg & Co. 1908.

**K. Kesseler.** Die Vertiefung der Kantischen Religionsphilosophie durch R. Eucken. Bunzlau. Kreuschner 1908. —.75.

**Fr. v. Hügel.** The mystical Element of religion as studied in Saint Catharine of Genoa and her Friends Vol. I. Introd. and Biogr. Vol. II. Critical Studies. London. J. M. Dent & Co. 1908.
(Für Deutschland: Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen) 20.—.

**P. Wernle.** Einführung in d. theol Studium. Tübingen, Mohr. 1908. 7.—, 8.60.

**R. Ernst.** Wie ich ein moderner Theologe wurde. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht. 1908. 1.50

# Jesus und die Zukunft des Christentums.

Von **Max Wentscher.**

Die Entwickelung unserer Religion befindet sich in einer schweren Krise. Aufgebaut in einem Zeitalter und von Menschen, die ihren Enthusiasmus nicht würdiger und höher glaubten betätigen zu können, als indem sie den Stifter dieser Religion der Gottheit selbst bis zur völligen Wesensgemeinschaft annäherten, ragt der so aufgeführte Bau seltsam fremdartig, ja fragwürdig in unsere so ganz anders geartete Zeit hinein. Immer noch ehrwürdig und erhaben genug; denn ein Jeder, der ihm einmal näher tritt, fühlt sehr wohl, daß ihm hier etwas vor Augen steht, wie es in solcher Reinheit und Hoheit die Menschheit sonst nirgend gesehen. Aber dieses Ehrwürdige doch in einer Ausgestaltung, die gerade Das, was uns darin als das menschlich Höchste, das wahrhaft Göttliche scheinen möchte, je länger, je mehr zu ersticken droht. So fühlen wir uns unstät hin- und hergeworfen zwischen Regungen der Pietät, die uns das Überkommene, Altgeheiligte gern unberührt erhalten möchten, und dem Gefühl der Verantwortung vor uns selbst, der Verpflichtung zur inneren Wahrhaftigkeit, die es uns immer schwerer, unmöglicher machen, das Überkommene in der überlieferten Form als wahre, lebendige Religion anzuerkennen, der wir uns auf Leben und Sterben unbedingt anvertrauen möchten.

Seit den Tagen der Renaissance, welche die neuere Zeit von der mittelalterlichen trennen, hat die Menschheit langsam umdenken gelernt. Der vorher maßlos überspannte Gegensatz zwischen Gott und Welt, der eigentlich nur im ‚Jenseits' Raum für wahres Leben ließ, wurde nicht mehr mit der alten Lebhaftigkeit empfunden. Auch im Diesseits mußte ja die Gottheit lebendig und gegenwärtig sein. Alles Wirkliche, alle ‚Natur' mußte das Werk oder die Betätigung der Gottheit selbst sein. Selbständige Urmächte neben und außer ihr konnte es nicht geben. So aber war die Welt, das ‚Diesseits' geadelt, war auch ein Stück Gotteswelt, und es mußte berechtigt sein, sein Leben und Wirken auf diese Welt einzurichten, Zwecke in ihr zu verfolgen, sich an ihrer Schönheit zu freuen und die Früchte zu genießen, die sie spenden wollte. Das war nicht mehr die so hoffnungslos zerrüttete Menschheit des ausgehenden Altertums, die im Diesseits noch irgend eine höhere Befriedigung zu finden verzweifeln mußte und darum allein die Rettung der Seele fürs Jenseits ins Auge fassen konnte, sie zum einzigen Lebenszweck erhob. Im Gegenteil, die Angst um das Heil der Seele hatte längst aufgehört, allmächtige Triebfeder zu sein; das Jenseits

hatte seine dämonische Anziehungskraft verloren, und mit ihm die Heilsdogmen der mittelalterlichen Kirche, die allzu einseitig auf diesem Heilsbedürfnis und dieser Jenseitssehnsucht aufgebaut waren. Und eben zur rechten Zeit kam dieser beginnenden Selbstbefreiung der Menschheit von ganz anderer Seite her unerwartete Hilfe. Die moderne Astronomie trat ihren Siegeszug an und riß unaufhaltsam ein Stück der mittelalterlichen Weltauffassung nach dem andern ein. Die Erde hörte auf, das Zentrum des Weltalls zu bilden. Die ‚Fixsternsphäre' versank ins Reich der Fabel. Unzählige Welten, gleich oder ähnlich unserm Sonnensystem, tauchten aus dem ins Unermeßliche erweiterten Weltenraume empor. Für die frühere massive Vorstellung des ‚Jenseits', des ‚Himmelreiches' überm Sternenzelt blieb nun kein Raum mehr im Universum. Überall nur Diesseitswelten, aber diese von leuchtender Schönheit und unfaßbarer, unausdenkbarer Größe!

Und man freute sich, wieder heimisch zu werden in dieser Welt, und wieder heimisch zu werden in sich selbst, im eigenen, gottgeschaffenen Menschentum. Die Renaissance-Bewegung war ihrem innersten Geiste nach dem Sehnen nach reinerem, echterem Menschentum entsprungen. Auch hier, und gerade hier vor allem, galt es, den alles freie Eigenleben ertötenden Gegensatz von Gottheit und Menschheit zu überwinden, das Göttliche im wahrhaft Menschlichen aufzusuchen. Auch die Menschheit, wie die Natur und die Welt, sollte geadelt werden, sollte das Göttliche in sich tragen, mit ihm im Innersten einig, einhellig sein, nicht mehr durch unverschuldete überkommene Schuld sich so abgrundtief von ihm getrennt fühlen müssen.

Das waren die belebenden Grundgedanken der aufdämmernden neuen Zeit, wie sie unter mancherlei Kämpfen und Wirrungen sich zum Lichte emporrangen, und wie sie endlich in unserm nationalen Klassizismus, vor allem in Goethe, in hoher Reinheit Ausdruck fanden und, aus zahlreichen unvergleichlichen Schöpfungen hervorleuchtend, im allgemeinen Bewußtsein der Menschheit ihre Wurzeln schlugen.

Aber diese Gedanken drängten weiter. Allzu sichtbar widersprachen sie den Grundlagen der überlieferten Religion. Man konnte nicht mehr in ihr das Höchste, die wahre Offenbarung des Göttlichen finden, wenn man sie in der überlieferten Form festhalten wollte. Im Kampfe zwischen Pietät und innerer Wahrhaftigkeit konnte die zur Mündigkeit heranreifende Menschheit zuletzt nicht anders, als zugunsten der Vernunft und des Gewissens entscheiden. Das von der Reformation begonnene Werk der Gewissensbefreiung, das im Drange schwerer geschichtlicher Kämpfe und Umwälzungen aus der Bahn geworfen war, mußte wieder aufgenommen und vollendet werden. Hier begegnete sich der Geist der Reformation mit dem der Renaissance und des Humanismus. Und dieser Geist forderte immer

entschiedener die Beseitigung des Wunderglaubens aus der Religion und Gottheitsverehrung, als eines Überbleibsels aus einer lang überwundenen Zeit und Denkweise, die das Göttliche nur im ‚Jenseits' heimisch zu glauben vermochte. Und er fordert nun weiter immer nachdrücklicher die Beseitigung alles dessen aus dem Bilde des Stifters unserer Religion, was gleichfalls auf jenem längst verlassenen Boden erwachsen war, nur auf ihm Glauben und Leben hatte erwecken können, mit ihm zugleich aber alle Befreiungskraft verloren hatte.

Und hier wogt nun, noch unentschieden, aber in seinem Ausgange nicht mehr zweifelhaft, der Kampf, in dem wir unser Zeitalter verstrickt sehen. Während viele meinen, alle Religion, oder wenigstens die christliche, gehe rettungslos verloren, wenn an dem Glauben an die Gottheit Christi gerüttelt werde, erwarten andere gerade von hier aus, von der Anerkennung der reinen Menschlichkeit Jesu neues Leben dieser Religion, ja, allererst wahres, verinnerlichtes Christentum, ein solches, in dem man zugleich mit dem eigentlichen, innersten Willen seines Stifters selbst zusammenzutreffen meint. — So begreift sich die Leidenschaft, mit der dieser Kampf so vielfach geführt wird. Sind doch beide Teile überzeugt, daß hier das Höchste, Heiligste auf dem Spiele steht, das nicht aufgegeben werden darf, wenn man nicht sein besseres Selbst aufgeben will. Und so scheint es von vornherein hoffnungslos, diesen Kampf bis zur Überzeugung des Gegners durchzuführen. Denn wo die Leidenschaft im Spiele ist, da pflegen Gründe nichts mehr auszurichten. Und am wenigsten, wenn die eine der streitenden Parteien die Überzeugung proklamiert, daß es sich hier eben um Übernatürliches, Übervernünftiges handle, bei dem naturgemäß alle sonst verwendeten Kräfte des Intellektes versagen müssen. Wer es dennoch unternehmen will, zur Austragung dieses Kampfes mitzuwirken, wird vor allem zu zeigen haben, daß von dem eigentlich Wertvollen der Religion in Wahrheit nichts verloren geht, ja, dieses nur um so reiner und überzeugender heraustritt, wenn die gewohnte Auffassung mit der gegnerischen vertauscht wird. — Versuchen wir also, in diesem Sinne das Neue dem Alten gegenüberzustellen und das, was wir von diesem Neuen für die Zukunft des Christentums erhoffen, uns menschlich nahe zu bringen.

Zuerst ein paar Worte zur Wunder-Frage. Sie hat sich uns Modernen höchst unglücklich verschoben. Wir meinen unter ‚Wundern' Geschehnisse verstehen zu sollen, welche nach dem natürlichen Lauf der Dinge außerhalb aller Möglichkeit stehen würden, die also als Durchbrechungen der Naturgesetze sich darstellen. Nun hat freilich jenes Zeitalter der Entstehung unserer Religion zufolge des einmal angenommenen fundamentalen Gegensatzes zwischen Gott und Welt, Jenseits und Diesseits, vielfach gerade darin eine besonders überzeugende Manifestation des göttlichen Waltens zu sehen geglaubt, wenn ein solches Ge-



HOLBROOK LIBRARY PACIFIC SCHOOL OF RELIGION

schehnis allem, was man sonst als Naturlauf kannte, möglichst eindrucksvoll widersprach (Stillestehen der Sonne, Aufstehen der Toten usw.). Allein das Wesentliche im Wunderbegriff lag doch auch damals nicht in solcher Durchbrechung von Naturgesetzen, die man ja ohnehin nur sehr ungenügend kannte; es lag vielmehr in der augenscheinlich verbürgten Gegenwart und dem Eingreifen höherer Mächte. Ob diese sich innerhalb oder außerhalb des nach dem Naturlauf sonst Möglichen bewegten, das war ziemlich gleichgültig; nur etwas Außergewöhnliches, Seltenes mußte es sein, was als ‚Wunder' aufgenommen werden sollte. Und das Unerwartete, Zufällige, sowie anderseits das bedeutungsvolle Traumgesicht konnte gerade so gut als Wunder verkündigt und geglaubt werden, wie das nach unsern Begriffen den Naturgesetzen Widerstreitende. Die sichtbarliche Nähe der Gottheit, das Eingreifen ihrer Hand in das eigene oder fremde Leben und Schicksal: das war es, was man im Wunder suchte, und worin allein sein religiöser Wert liegen konnte.

Unserm modernen Bewußtsein erscheint es nun nicht mehr zulässig, Gott und Natur in der Weise jenes entlegenen Zeitalters zu trennen, als sei die Natur zwar für gewöhnlich in ihrem Walten überall nur auf sich selbst gestellt, und als bedürfe es demnach erst einer besonderen Machtentfaltung der Gottheit, in einem gegebenen besonderen Falle einmal ihren Willen diesem Naturlauf aufzuprägen. Überall erscheint uns das Naturgeschehen zusamt seiner universellen Gesetzlichkeit gerade als Ausdruck, als Betätigung des göttlichen Waltens selbst. So sind wir über den alten Wunderbegriff allerdings hinausgewachsen. Ein besonderes Eingreifen der Gottheit in den Weltlauf hat uns keinen Sinn mehr; ja, der Gedanke scheint uns die Würde der Gottheit herabzusetzen, indem er ihr zumutet, die Natur, die doch als ihr eigenes Schöpfungswerk gedacht wird, nachträglich in ihrem Laufe noch beständig korrigieren zu sollen, etwa, wie ein ungeschickter Uhrmacher seinem Werk nachträglich durch immer neue Eingriffe nachhelfen muß, wenn es richtig gehen soll. Freilich scheint dies Gleichnis zu versagen, sobald wir etwa annehmen, daß doch durch die freien Handlungen der geistigen Wesen wenigstens in diesem Weltlauf beständig Neues, von der Gottheit selbst nicht unmittelbar Gewolltes und Inszeniertes herbeigeführt werde, und daß es dieser letzteren mithin doch zustehen müsse, irgendwie darauf zu reagieren. Und in der Tat würde hier ja ein ernsteres religiöses Interesse vorliegen. Man will zu der Gottheit in ein persönliches, lebendiges Verhältnis treten können, will sie unter Umständen in ihrem Walten auf die eigenen Wünsche und Entschließungen Bezug nehmen sehen, und darum soll sie fähig sein, auch von sich aus Neues zu erzeugen, wie es von selbst, ohne diese besondere Regsamkeit ihres Willens nicht eingetreten wäre. Aber auch, wer diese Forderung stellt, wird doch diese Regsamkeit des göttlichen Willens nicht etwa als eine Durchbrechung

sondern gerade als einen besonderen, zweckmäßigen Gebrauch der vorhandenen allgemein gesetzlichen Zusammenhänge der Wirklichkeit sich vorstellen, — so etwa, wie wir ja auch die Realisierung unserer eigenen Willensentschlüsse in Handlungen nur als solchen Gebrauch von Naturzusammenhängen, dem Spielen eines Instrumentes etwa vergleichbar, zu denken pflegen, nicht aber als Vergewaltigung oder gar Durchbrechung der Gesetze jener Zusammenhänge.

‚Wunder' also, im Sinne solcher Ausnahmen, solcher Durchbrechungen der sonst überall als geltend angenommenen Naturgesetze, werden wir Modernen schwerlich noch irgendwo zuzugestehen geneigt sein. Nicht als ob unsere gegenwärtig erreichte tatsächliche Kenntnis der Natur uns das entscheidend verböte. Im Gegenteil, wer sich darauf kapprizierte, die Möglichkeit eines solchen Wunders, freilich als eines eben nur ganz seltenen und darum im Allgemeinen äußerst unwahrscheinlichen Ereignisses, zu behaupten, der würde streng wissenschaftlich nicht zu widerlegen sein. Denn alle einfachsten, letzten Naturzusammenhänge kennen wir tatsächlich nur auf Grund der bisher beobachteten Regelmäßigkeit ihres Auftretens, sobald die entsprechenden Bedingungen irgendwo gegeben sind. Aber wir kennen nicht die innere Notwendigkeit, die diesen Zusammenhängen etwa zugrunde liegt. Und wenn wir solche dennoch mit gewissem Rechte voraussetzen und darum auch für die Zukunft überall auf das Beständigbleiben derselben Zusammenhänge uns verlassen, so geschieht das doch immer wieder nur auf Grund der bisher aufgefundenen Regelmäßigkeit. Unsere wissenschaftliche Beobachtung umfaßt aber naturgemäß immer nur einen unendlich kleinen Teil des gesamten tatsächlichen Geschehens, so daß niemals mit Sicherheit auch nur behauptet werden kann, jene gesetzlichen Zusammenhänge hätten bisher überall ausnahmslos bestanden. Der Wunderanhänger würde das eben nicht zugeben; er würde eben auf die vielfachen Berichte von geschehenen Wundern hinweisen und damit dem schönen ‚Induktionsschluß' des Gegners die ganze Grundlage verderben. — Rein wissenschaftlich also wäre der Wunderglaube auch heutzutage noch keineswegs endgültig zu widerlegen. Darüber dürfen wir uns durch unsere so ganz anders gerichtete Denkgewohnheit nicht hinwegtäuschen lassen, die uns dergleichen Annahmen als völlig absurd und unmöglich hinstellen möchte. Was uns vielmehr entscheidend von jenem Wunderglauben trennt, ist eben die höhere Auffassung, die wir uns von der Natur, von der Erdenwelt gebildet haben, und dementsprechend zugleich die so viel höhere, großzügigere Gottesauffassung gegenüber jenem in dieser Welt unstät sich auswirkenden Wunderwesen, das seine ‚Allmacht' nicht anders sollte dokumentieren können, als indem es zugleich bewies, daß es für gewöhnlich eben nicht alle Macht besaß, nicht überall das Heft in der Hand behielt, erst einer besonderen Kraftentfaltung noch bedurfte, um dem seine

eigenen Wege gehenden Naturlauf mühsam die gewollten Erfolge abzuringen.

Mit dem Wunderbegriff aber fällt nun zugleich auch der der ‚Offenbarung' im supranaturalistischen Sinne. Es sind ganz die gleichen Motive, die uns auch diese unannehmbar machen. Sinnenfällige Verkündigungs-Inszenierungen, unter Aufbietung himmlischer Heerscharen und sensationeller Zeichen, erscheinen uns nicht mehr als die der allmächtigen Gottheit angemessene Art, ihren Willen zu verkündigen, ihre ‚Auserwählten' zu bezeichnen und zu beglaubigen; Traumgesichter und Erscheinungen, Stimmen, die zu den äußeren Sinnesorganen redeten, würden wir höchstens noch als unzulängliche Bilder gelten lassen für Vorgänge ganz anderer, innerlicher Art, die man hier mißverständlich ins Äußere, Objektive verlegt hat. Wenigstens würde uns die Autorität des so etwa Verkündigten oder als verkündigt Behaupteten durch solche äußere Inszenierung in keiner Weise erhöht erscheinen. Was ‚göttlich', für uns verbindlich sein soll, muß sich unserer Einsicht, unserm Gewissen als solches kundtun, nicht unsern Sinnen. Sie würden uns höchstens einen tatsächlichen Willensausdruck vermitteln können, aber nicht den Grund, warum wir verpflichtet sein sollten, ihm zu gehorchen. Denn bloße Machtentfaltung, möchte sie auch noch so übernatürlich, übermenschlich, ja überweltlich sein, würde dazu nie hinreichen können.

Und nun zu Jesus. Die eigentliche Bedeutung der Kämpfe, die wir in der Gegenwart um Jesus und seine Religionsverkündigung ausgefochten sehen, liegt in dem immer mächtigeren Hervortreten des Bedürfnisses nach Verinnerlichung der Religion. Darum soll Jesus Mensch, und nichts anderes gewesen sein, weil nur so die Religion uns in Wahrheit innerste, uns selbst aktuell berührende Persönlichkeits- und Lebensangelegenheit werden kann. Beim ‚Gottmenschen' bescheiden wir uns wohl; einen solchen brauchen wir, als Menschen, nicht eben ganz zu verstehen. Unser Seelenheil ist dann nicht notwendig unsere eigene Angelegenheit, die ernsthaftes Handanlegen, unermüdliche Arbeit an uns selbst erforderte. Seine Erreichung liegt dann vielmehr jenseits der Grenzen unserer Kraft; wir überlassen sie bequemer jenen unverstandenen höheren Gewalten, die über Diesseits und Jenseits die Herrschaft führen und in dem großen welthistorischen Erlösungs- oder Heilsdrama die allein tätigen Mächte sind. Ist aber Jesus Mensch gewesen, so bleibt uns keine solche bequeme Aussicht. Dann kann uns sein Lebensbild und seine Lehre nur helfen, sofern wir, anstatt uns zu ihm zu ‚bekennen', uns den Heilswert dieser seiner Lehre wirklich zu erarbeiten, in uns unmittelbar zu erleben und zu erfahren imstande sind. Dann fällt alle ‚supranaturalistische' Heilshoffnung dahin, und mit ihr alles gedankenlose Sich-Überlassen an eine als göttlich-autoritativ annehmbare magische Heils-

ordnung und ‚Offenbarung'. Dann kann Jesus uns wohl noch ein Führer zur Gottheit sein, aber doch nur in dem Sinne, daß wir es noch ganz auf eigene Verantwortung hin wagen müssen, uns dieser Führung anzuvertrauen, ihm nachzugehen, nicht so, daß wir einfach blindlings, ohne selber unsere Schritte zu bedenken, ihm nachdrängen könnten.

Das also wäre das Entscheidende: war Jesus Mensch, wie wir, ohne supranaturalistische Beziehungen zur Gottheit, ohne sinnenfällige Beglaubigung von ihr, so ist sein Wort, und ebenso das der ‚heiligen Schriften', nicht mehr als solches schon, ohne Prüfung an unserer Einsicht und unserm Gewissen, autoritativ verbindlich für uns. Wir finden uns vielmehr ganz auf uns selbst gestellt mit unserer ganzen Lebensbewertung und unserm Lebensgebrauch. Wir können uns dann nicht mehr auf einen durch sichtbare Zeichen und Offenbarungen historisch autorisierten Verkündiger einer ‚wahren', ‚gottgewollten' Religion verlassen. Jesus bleibt uns dann lediglich ein Mensch, der es auf seinem Wege und auf eigene Verantwortung hin versucht hat, in allem Schicksal und Leben eine höchste Gottheit zu erkennen und zu verehren, einen ewigen, heiligen Willen, dem wir, als zum Guten, zur Gesinnung reinster Liebe uns emporsehnende Menschen, uns wie Kinder dem Vater nahe fühlen dürfen. Und alle seine Autorität, seine Beglaubigung liegt in der inneren Überzeugungskraft dieser Lehre und der Art, wie er selbst ihr lebte und sie bis in den Tod bewährte.

Und eben hier werden Viele meinen, vor einem unüberbrückbaren Abgrund zu stehen, dessen Anblick ihnen unerträglich dünkt. Immer wieder werden sie wiederholen: Dann also hätten wir keinerlei Bürgschaft mehr für die Wahrheit unserer Religion; sie wäre bloßes Menschenwerk, ein bloßer Einfall eines einzelnen, vielleicht irrenden, jedenfalls nicht unfehlbaren Menschen. Und alle, die je ihr Seelenheil darauf gesetzt hätten, könnten dann einer ungeheuren Täuschung verfallen, um ihr Heil aufs grausamste betrogen sein. — Und was würde dann aus Jesus selbst und seiner Wahrhaftigkeit? Wie verträge sich die mit der von ihm doch tatsächlich in Anspruch genommenen ‚Messias'-Stellung, mit dem überall in seinen Worten und Handlungen hervortretenden Bewußtsein, aus göttlicher Vollmacht heraus so zu handeln, wie ers tat? Welches Recht hätte er zu solchem Auftreten gehabt, wenn er etwa irren konnte? Und wenn er uns vielleicht getäuscht hat: was sollen, was können wir dann noch glauben? Ist dann doch nicht einmal der Gottesglauben selbst uns verbürgt, noch vollends der Glaube an ein ewiges Leben.

Und es ist seltsam: so fragen viele immer wieder auch unter uns noch, ohne zu bemerken, daß sie eben damit doch auf einen Standpunkt zurückfallen, den sie längst hinter sich gelassen zu haben glaubten. Wenn sie sich doch einmal besinnen wollten! Soll es wirklich die einzig würdige zuverlässige Offenbarung des Göttlichen sein, wenn es sich an jene Instinkte

in uns wendet, die uns letztlich dem Sensationellen in die Arme treiben? Und ist das, was sich unsern Sinnen in solchen Wundern und Zeichen darbietet, wirklich als solches schon uns als göttlicher Wille verbürgt, als Wille eines Wesens, dem wir freiwillig alle höchste Verehrung und Liebe sollen entgegentragen können? Gäbe es ein solches mächtiges Wesen, das sich in Wundern und ähnlichen Macht-Manifestationen gefiele, so würden wir gewiß seine Leistungsfähigkeit anstaunen, vielleicht auch aus Furcht uns seinem Willen, so weit es solchen äußerte, fügen, aber darin allein würden wir doch niemals einen Grund finden können, solch ein Wesen als höchste Gottheit anzuerkennen und zu verehren. Nur wenn in dem so verkündeten Willen etwas enthalten wäre, was zu unserer Einsicht, unserem innersten Wertgefühl, unserm Gewissen spräche, würden wir glauben, es mit einem wahrhaft göttlichen Wesen zu tun zu haben. Dann aber liegt doch alle Bürgschaft für dessen Göttlichkeit eben allein in dieser inneren Überzeugungskraft des Inhaltes selbst, den wir unmittelbar empfinden, in uns erleben können, nicht in jener eindrucksvollen Machtentfaltung, die höchstens Furcht erwecken könnte, aber keine freie Hingebung an das Göttliche.

Nehmen wir nun an, was doch nahe genug liegt, daß Jesus selbst, entgegen den aufs Äußere, aufs Sichtbare gerichteten Erwartungen seines Zeitalters, von eben dieser Einsicht durchdrungen war, daß er aufs lebhafteste fühlte, wie allein innere Wahrheit und Überzeugungskraft uns das Göttliche und seine reine Erkenntnis erschließen und verbürgen können. Und nehmen wir weiter an, daß er von hier aus die ganzen Messiashoffnungen des Volkes, die so im Äußerlichen, Irdischen aufgingen, als ungeheuren, unheilvollen Irrtum erkannte: Sollte er sich da nicht das Recht nehmen dürfen, sich selbst diesem Volke als den besseren, wahreren ‚Messias', ja, als den echten ‚Sohn Gottes' darzubieten, der ihm das von außen, wie er fühlte und wußte, nur vergeblich erwartete Heil auf seinem Wege in ungleich wahrerem und höherem Sinne innerlich zu schaffen bereit sei! Hatte er nicht ein volles Recht, das als wahrhaft göttlichen Willen zu nehmen und zu verkündigen, was so überzeugend und machtvoll in seiner Seele glühte, was sich so über allen Zweifel erhaben als das unvergleichlich Höhere, das von unendlichem Druck und heilloser Verirrung Befreiende, Erlösende ihm darstellte? Durfte er nicht von solchem Bewußtsein aus mit souveräner Gewalt alles bekämpfen und niederreißen, was er so deutlich als Hindernis alles wahren, höheren Lebens, aller echten Gottesverehrung erkannte? — Aber wenn er doch blos ‚Mensch' war und folglich irren konnte: konnte er dann nicht auch hierin irren? — Nun gewiß ‚konnte' er das. Aber man soll mit dem Satze, irren sei menschlich, doch kein unnützes Spiel treiben. Es gibt doch Wahrheiten, die, einmal entdeckt und ausgesprochen, in sich selbst die Gewißheit tragen, daß sie eben letzte, höchste

Wahrheiten sind oder doch auf dem Wege dahin, diesen ganz nahe liegen müssen. Und zu solchen Wahrheiten dürfen wir es doch wohl rechnen, was Jesus verkündigte: wahres, freies Leben und Frieden der Seele werde nur auf dem Boden grundsätzlicher Liebesgesinnung gegen alle, mit denen das Leben uns zusammenführt, erreicht; nur so jene beglückende Ruhe in sich selbst, die uns allem Schicksal getrost entgegensehen läßt; und so haben wir ein Recht, unsere Ahnung eines höchsten, allbeherrschenden Wesens eben in diesem Sinne auszudeuten, es selbst als den Geist der ewigen Liebe zu erfassen und uns ihm als solchem nahe zu fühlen. — Das ist nicht eine Wahrheit, die sich aus reinen Erkenntnisgründen ‚beweisen' läßt; sie will erlebt, an sich selbst erfahren und erprobt sein, um ihre ganze Überzeugungskraft zu entfalten, sich als die rechte Wahrheit zu erweisen. Und wem sie sich im eigenen Wagen und tätigen Handanlegen und so erworbener eigener Erfahrung nicht als solche erweist, wer sie aber auf Grund einer durch Wunder und Zeichen beglaubigten Offenbarung dennoch glaubt annehmen und bekennen zu müssen, in der Hoffnung, auf irgend eine magische Art ihres Segens dennoch teilhaftig zu werden: der weiß nicht, was er tut, merkt nicht, wie er sich vergeblich an die Schale hält, nachdem er den Kern achtlos verworfen hat.

Freilich, wenn der Verkündiger dieser Wahrheit Mensch war, so kann es immer vielleicht noch höhere Wahrheit geben, gleichwie auf theoretischem Felde unsere Anschauungen von den letzten Naturzusammenhängen immer wieder von Zeit zu Zeit durch höhere, vollkommenere noch ersetzt werden. Zur ‚absoluten' Wahrheit werden wir es vielleicht hier, wie dort, niemals bringen. Auch dann aber ist es gerade gut, wenn der Weg und das Suchen nach solcher vielleicht noch höheren Wahrheit, falls es eine gibt, frei gegeben ist, nicht durch eine letzte, absolute Autorität uns abgeschnitten erscheint.

Kurz, die Erkenntnis, daß Jesus Mensch gewesen, bedeutet in keinem Punkte einen Verlust für die Religion. Diese wird überall nur innerlicher, lebendiger, ernsthafter, verantwortungsvoller. Sie wird Sache tiefgreifendster persönlicher Entschließung und Tat. Es fallen alle jene das freie, vertrauende Eigenleben der Seele hemmenden und verwirrenden Heilsdogmen, in denen der überlieferte, an ‚Bekenntnisse' sich bindende Kirchenglaube das Wesen der wahren Religion glaubt erblicken zu sollen. Die Religion ist überhaupt nicht mehr Sache der historischen Kirchengemeinschaft, der Tradition und des Herkommens; sondern sie ist unmittelbar an den Einzelnen herantretende, ihn selbst und sein Leben angehende Angelegenheit, die seine eigene, für sein ganzes Dasein folgenschwere Entscheidung über den leitenden Grundwillen, den Geist seines Gesamtlebens fordert.

# Gottesvorstellungen und Gottesgefühl.

Von Jul. Konst. v. Hoeßlin.

## I.

Die ersten Elemente diviner Vorstellungen finden wir in den Personifikationen gewisser Dinge und gewisser Naturobjekte. Ferner sind mit besonderen Eigenschaften behaftete Tiere, einige durch ihre Befähigungen hervortretende Menschen und schließlich die als fortexistierend gedachten Geister der Verstorbenen die Elemente, aus denen sich die Gestalten der Götter entwickeln. Sowohl Prähistorie als Völkerkunde beweisen das.

Sind nun alle diese primären Anbetungsobjekte, diese als beseelt geltenden Dinge, diese Tiere und diese Ahnengeister vielleicht Symbole eines etwaigen über der Erde thronenden ewigen Gottes? Ist vielleicht in der Anbetung aller dieser Objekte die Ahnung des Seins einer geheimnisvollen, übermenschlichen, dauernden Macht oder die Ahnung des Seins des „allweisen" und „allmächtigen" Weltvaters enthalten? Sind diese Vorstellungen der Heilkünstler und starken Krieger, dieser Wölfe, Stiere, Schlangen, dieser Totengespenster, dieser Sturm-Dämonen und dieser Fetische vielleicht Keime, deren naturnotwendige Entfaltung und Weiterbildung etwa — im Laufe der Jahrtausende — zum großen Gottesgedanken führen mußte?

Mir dünkt, daß es seltsam wäre, wenn der etwaige unendliche und allweise Gott gerade in diesen Bäumen und Steinen, in diesen um die Gräber wandelnden Toten oder gar in den Tiergestalten die Symbole gefunden hätte, die geeignet wären, ihn den Menschen primitiver Kultur zu vergegenwärtigen. — In allen diesen Vorstellungen ist doch nichts enthalten, das als ein — wenn auch embryonales — Merkmal eines beginnenden Gottesbewußtseins erscheinen könnte.

Es ist gewiß unleugbar, daß bei der Bildung späterer Gottesvorstellungen die Personifikationen gewisser Naturobjekte und Naturvorgänge, ebenso wie gewisse Tiere und Menschen und besonders die als fortexistierend gedachten Geister der Toten zur Entstehung der äußeren, sinnlichen Gestalt der Götter den Stoff geliefert haben.

Aber diese mit Hilfe dieser Gestalten entstandenen Gottesvorstellungen waren nicht lediglich die Produkte assoziativer Verknüpfung und Fortentwickelung der genannten Elemente, sondern mit diesen Elementen verbanden sich Begriffe, die tiefinneren Bedürfnissen und Gefühlen des Menschen entstammten, Begriffe, die als etwas Neues sich hineindrängten und die sich mit jenen Naturpersonifikationen und Ahnengeistern nur deswegen assoziierten, weil es an besseren Objekten zur Versinnbildlichung ihres inneren Gehaltes mangelte.

Die Naturpersonifikationen, die früher von den Pantheisten als eine Ahnung des Lebens des Weltganzen erklärt wurden, haben ihren Grund in dem Wesen der menschlichen Seele.

Der Urmensch, der Wilde, das Kind und — wie neue Forschungen beweisen — auch das Tier personifizieren (eigentlich nicht die Natur, sondern) die Dinge. Das Problem der Personifikation der Dinge ist identisch mit dem Probleme des Bewußtseins ihrer Realität überhaupt. Das Tier, der Wilde, das Kind legen ihren Wahrnehmungsbildern eine beseelte Realität unter, während wir Kulturmenschen nur eine tote Dinglichkeit in die wahrgenommenen Bilder „der Außenwelt" hineinlegen. Versuchen wir also durch eine Schilderung der dabei mitspielenden seelischen Vorgänge die Entstehung des Realitätsbewußtseins zu begreifen.

Die seelischen Vorgänge, die Bewußtseinserlebnisse, gehören zwei großen, sie umfassenden Gruppen von Vorgängen an. Das seelische Leben besteht:

a) aus Gefühlen, Strebungen, Willenshandlungen des lebendigen Ich, aus seelischen Funktionen, die als Zustände und Tätigkeiten des Subjekts ins Bewußtsein treten und

b) aus elementaren Sinneseindrücken, deren Komplexe die Vorstellungen, die Wahrnehmungsbilder, die Erinnerungsbilder und die Phantasiegestalten konstituieren.

Reproduzierte Sinneseindrücke konstituieren durch ihre assoziativen Komplexe die Erinnerungsbilder und die Phantasiegestalten.

Unmittelbar durch die Sinnesorgane bewirkte Empfindungsinhalte konstituieren die Wahrnehmungsbilder. Diese durch die Sinne wahrgenommenen Bilder treten, obwohl sie doch nur zerebralen Erregungen und zentripetal geleiteten Energien ihren Ursprung verdanken, als „reale Dinge" im Bewußtsein auf.

Woher stammt nun das Bewußtsein der Realität dieser Bilder? Wir sehen die vielen grünen Flecken und Flächen an einer bestimmten Stelle im Raum, wir sehen den braunen breiten Streifen unter dem Grün. Wie kommen wir dazu zu glauben, daß dieses Bild da, der Baum, ein Ding sei? Wir nähern uns dem Baume, d.h. wir empfinden Komplexe von kinästhetischen Empfindungsinhalten unserer Muskeln, besonders der unserer Füße und Beine; wir berühren die Blätter und die Rinden; diese Berührungen sind Tastsinnsinhalte verbunden mit kinästhetischen Eindrücken unserer Handmuskeln. Wir nehmen nur Empfindungsinhalte wahr. Wo ist das Ding?

Wahrnehmungsbilder von Dingen sind die Summe aller uns durch die verschiedenen Sinne gegebenen, assoziativ mit einander verbundenen Empfindungsinhalte, die die Vorgänge der Außenwelt auslösen, sagen die Psychologen. Die Summe der Empfindungsinhalte ist aber nichts anderes als eine Summe von Bewußtseinsinhalten. Wenn ich einen weißen, harten, rauhen Stein, den ich in meiner Hand halte, wahrnehme, so sind alle diese Momente: weiße Farbe, Härte, Rauheit, nur optische, kinästhetische

und taktile Eindrücke. Woher weiß ich, daß es ein Ding da gibt, das diese mir durch die Sinne gegebenen Empfindungen der Rauheit, Härte und weißen Farbe als Eigenschaften besitzt?

Wenn ich von den Begriffen, die ich durch jahrtausend-alte, ererbte Kenntnisse besitze, abstrahiere und mich in den Bewußtseinszustand eines primären animalischen Wesens hineinversetze, so muß ich konstatieren, daß diese bei der Wahrnehmung des weißen, harten, rauhen Steines gegebenen Empfindungsinhalte nur als elementare Bestände seines Bewußtseins existieren. Sie werden wohl vage und verworren in den Raum hinausprojiziert, aber es ist nichts in ihnen enthalten, das den Begriff des Dinges involviert.

Die Psychologen erklären die Entstehung des Bewußtseins des Dinges als Produkt des die einzelnen Empfindungsinhalte zu einer Einheit vereinigenden Assoziationsprozesses. Gewiß: das öftere und wiederholte gleichzeitige Auftreten derselben Empfindungsinhalte erzeugt eine Assoziation dieser Empfindungsinhalte, so daß das Eintreten des einen Sinneseindrucks das Aufleben aller anderen damit verknüpften mit sich bringt. Aber die Psychologen, die durch diesen Vorgang die Entstehung des Dingbewußtseins erklären wollen, übersehen, daß zur Entstehung des Bewußtseins von realen — und vom Subjekt unabhängigen — Dingen neben dem Verbundenwerden der einzelnen, gleichzeitig erlebten Empfindungsinhalte noch etwas Weiteres hinzugehört. Denn wie wir sahen, sind die assoziierten Empfindungsinhalte eben nur die Summe der zu einer Einheit verbundenen Sinneseindrücke. Diese „Einheit von Sinneseindrücken" ist aber nichts anderes als eine Zusammenkoppelung von Bewußtseinsinhalten. In dieser Zusammenkoppelung von Sinnesinhalten ist aber noch nicht der Begriff und das Bewußtsein einer realen Substanz, die der Träger aller dieser durch die Sinne gegebenen Eigenschaften sein muß, enthalten. In der Summe der sinnlich wahrnehmbaren Empfindungsinhalte ist noch nicht das Bewußtsein eines Dings gegeben, eines Dings, das diese Empfindungsinhalte erregt und diese Inhalte als Eigenschaften besitzt.

Woher stammt also nun das Bewußtsein des außerhalb unserer Sinnesorgane existierenden realen Gegenstands?

Die Frage wird gelöst, wenn wir uns daran erinnern, daß in dem seelischen Leben neben den peripherischen Sinneseindrücken und Empfindungsinhalten die Ich-Inhalte existieren, daß neben den Vorstellungsbildern das Ich als eine ihrer selbst bewußtwerdende Realität da ist, ferner daß die Empfindungsinhalte als in den Raum hinausprojiziert empfunden werden, und daß diese Empfindungsinhalte von dem Gefühl begleitet werden, daß sie anderswoher — nicht vom Ich — ihren Ursprung haben. Wir haben in diesem den Empfindungsinhalten gegenüberstehenden und seines Seins bewußten Ich einen Faktor, der die Bildung des Dingbegriffes ermöglicht,

der aber auch zugleich der Grund jener so rätselhaften Tatsache der Personifikation der Objekte ist.

Wir wissenschaftlich gebildeten Menschen wissen jetzt, was für energetische Einwirkungen die Empfindungsinhalte bedingen: Gehirn- und Nervenerregungen, Reizungen in den Sinnesorganen, mechanische und chemische Wirkungen der Außenwelt auf diese Organe. Aber der primäre Mensch, der Wilde, das Kind und vor allem das Tier, das zum ersten Mal einen assoziativ gebildeten Komplex von Empfindungsinhalten wahrnimmt, kann den Ursprung und die Ursachen seiner Sinneseindrücke nicht ahnen. Der Wilde fühlt wohl, daß nicht sein inneres Ich es ist, das aus sich selbst diese Empfindungsinhalte gebiert, er fühlt, daß diese Empfindungsinhalte nicht wie seine Leidenschaften, seine Wollungen, Freuden und Enttäuschungen Zustände seiner inneren Person sind, er fühlt, daß diese Empfindungsinhalte irgendwo außerhalb seiner Person ihren sie veranlassenden Ursprung haben müssen; aber was dieses sie veranlassende Fremde ist, kann er nicht ahnen. Deswegen denkt er sich dieses Fremde gleich seiner eigenen Person. Er personifiziert.

Er verlegt eine reproduktiv vorgestellte ihm ähnliche „beseelte" Gestalt in den Komplex der Empfindungsinhalte hinein. Die durch die Sinnesempfindungen gegebenen Inhalte gelten jetzt naturgemäß als äußere Eigenschaften dieses realen — und beseelten — Objektes. Anders kann der Wilde den Ursprung und Grund seiner Sinneseindrücke nicht begreifen, also: er personifiziert — *nicht die Dinge*, sondern er personifiziert die Komplexe der ihm zum Bewußtsein gelangenden Sinnesinhalte.

Der weiße, harte, rauhe Stein ist nun für den Wilden etwas Lebendes, mit einem seelischen Sein Behaftetes. Deswegen schreibt der Wilde diesem Steine einen dem seinen ähnlichen Verstand und Willen zu. Deswegen wendet er sich an ihn und fordert von ihm Beistand und Hilfe.

Nordamerikanische Indianer senken niemals zwei Netze nebeneinander ins Wasser; sie fürchten, dieselben könnten eifersüchtig aufeinander werden. Die Zulus halten den Regenbogen für ein kinderraubendes Ungeheuer. Als einmal der König der Koussa-Kaffern ein Stück von einem gestrandeten Anker abgebrochen hatte und bald darauf starb, empfanden seine Stammesgenossen vor diesem Anker Furcht und grüßten ihn ehrfurchtsvoll, sobald sie in seine Nähe kamen.

Die höchste Stufe der Fähigkeit, das Wesen der Dinge für analog dem eigenen seelischen Sein zu denken, erreichten die Fidschi-Insulaner. Sie glauben, daß wenn ein Stein oder irgend ein anderer Gegenstand zerbricht, er „den Lohn der Unsterblichkeit" erhält. „Zerbrechen oder verderben Beil oder Meißel, so enteilt ihre Seele zum Dienste der Götter. Ist ein Haus niedergerissen oder ein Weg zerstört, so findet ihr unsterblicher Teil eine Stätte auf den Ebenen von Boloto."

Mehr konnte in der Personifikation der Objekte nicht geschehen.

Während für uns Kulturmenschen, infolge einer Jahrtausende alten Entwickelung, sich die Objekte in beseelte (Menschen und Tiere) und in leblose Dinge unterscheiden, sind für die primitiven Naturmenschen alle Gegenstände beseelt. Wenn sie über einen Stein stolpern, so ist es der Wille des Steines, der sie zum Falle bringt. Verfehlt jemals ein von einem Wilden abgeschleuderter Pfeil sein Ziel, so gilt diese Verfehlung als eine persönliche Schuld des Pfeiles und der Pfeil wird dafür bestraft. —

Die Urmenschen unterscheiden also diese für beseelt gehaltenen Dinge nicht von den Tieren und Menschen. Die Wahrnehmungsbilder aller dieser Objekte (der Menschen sowohl wie der Tiere, der Pflanzen, der Werkzeuge ꝛc.) sind auf demselben Wege entstanden. Nur ein empfundener Grad größerer Verwandtschaft sondert aus den „belebten" Naturdingen die Tiere, aus den Tieren die Menschen und aus diesen wiederum die Stammesangehörigen heraus. Der Stammesbruder, der einem anderen Volke angehörige Mensch, das Säugetier, der Vogel, das Insekt, der Baum, das Kraut, das Werkzeug, der Stein bilden die Abstufungen einer Skala, die Verwandtschaftsentfernung andeutet. Wohlverstanden! die Verwandtschaftsentfernung, nicht den seelischen Seinswert, nicht das Wesen.

Das Verhalten der primitiven Menschen den Dingen, Pflanzen und Tieren gegenüber ist ein dem Verhalten gegenüber Mitmenschen analoges. In Indien zeichnete man gewisse Bäume dadurch aus, daß man ihnen Wohlgerüche, Blumen und Speisspenden, d.h. Milch, die man um sie goß, darbrachte. In anderen Gegenden wurden um die Sonnenwendzeit im Winter Obstbäume stark gerüttelt, wie man es mit Schlafenden tut, und man mahnte diese Bäume im Sommer recht viele Früchte zu tragen, sonst würde man sie zur Strafe umhauen. Nordamerikanische Naturmenschen bieten, wenn es stark gewittert, dem Donner zur Beschwichtigung seines Zornes Tabakblätter an. Die Mincopies und Namaquas schießen mit giftigen Pfeilen auf den Sturm, um ihn zu vertreiben. Andere Völker bezeugen ihren Werkzeugen, dem Pfeil, der Pflugschar, die sie als gütige Freunde betrachten, Verehrung. „Um den Beginn und um das Ende der Regenzeit, während welcher Schlangengefahr besonders drohend ist" bringen die Inder den Schlangen Spenden dar. „Man gibt ihnen Wasser sich zu baden, einen Kamm, Schminke, Blumen, Augensalbe." —

Wenn nun alle diese Dinge und alle diese Tiere nur menschenähnliche Wesen sind, so müssen sie selbstverständlich auch menschenähnliche Taten vollbringen — böswillige, feindselige oder hilfebringende und gute Taten.

Charakteristisch ist die von Lubbock uns mitgeteilte Erzählung eines Negers einem Weißen gegenüber: „Wünscht einer von uns ein wichtiges Unternehmen zu beginnen, so suchen wir vor allen Dingen einen Naturgeist aufzufinden, der das beabsichtigte Werk begünstigt. Wir erwählen das

erste Geschöpf, das uns in den Weg läuft, sei es ein Hund, eine Katze, ein Stein, ein Stück Holz, zu unserem Schutzgeist. Ihm wird sofort eine Opferspende dargebracht. Wir schwören dabei aufs Feierlichste, daß er, falls er uns in Zukunft Gedeihen und Segen bringt, stets hochgehalten werden soll. Wenn unser Unternehmen Erfolg hat, so sind wir um einen Schutzgott bereichert."

Das ist der Weg, auf dem die Fetische entstehen. Fetische, die nicht hilfreich sind, werden zerschmettert und weggeworfen. — — — — — —

Störrige Sklaven werden geprügelt, böse und starke Mitmenschen gefürchtet, die guten geliebt. Wenn aber Güte sich mit Stärke vereinigt, dann werden die diese beiden Eigenschaften besitzenden, mächtigen, edlen Menschen verehrt. An die Stelle der Furcht tritt neben der Liebe die Ehrfurcht.

Die Tiere, die den Menschen ernähren, werden gleich guten, mächtigen, wohltuenden Freunden behandelt. Der Inder sah in den Kühen schutzbringende Dämonen. Die Göttin Aditi war eine Kuh. Die Schlangen, die geheimnisvoll aus ihren Erdlöchern hervorkriechen und mit unsichtbaren Mitteln, ihren verborgenen Giftzähnen, den Tod bringen, die Krokodile, die Wölfe werden wie starke, gewaltige, waffenkundige Feinde gefürchtet.

Ähnliche Gefühle beherrschen die Urmenschen den sie umgebenden Naturdingen und Naturfunktionen gegenüber.

Der Sturm, das Gewitter, die Sonne und alle Gewalten, deren Macht der Mensch unterworfen ist, nehmen neben den sonst personifizierten Objekten und Naturfunktionen eine besondere Stellung ein. Wenn die Windsbraut über die Ebene rast und Bäume und Hütten dem Boden entreißt, wenn das Gewitter Verwüstungen stiftet, so beugt sich der Mensch vor der Gewalt dieser Dämonen, wie er sich vor der Gewalt eines ihn niederwerfenden mächtigen Feindes niederbeugt. Er muß sie für groß und für unbekämpfbar halten. Wenn die Sonne im Horizonte des Himmels erscheint, die Sonne, „die fern ist, deren Strahlen aber auf Erden sind . . . . vor der die Finsternis flieht, wenn sie ihre Strahlen sendet . . ." und durch deren Wirken „die Bäume und Kräuter grünen", dann meint der Mensch, gleich dem die Sonne anbetenden Ägypter, daß in ihr ein Dämon wohnt, der den Königen gleich, sorgend und liebend Wohlfahrten dem Volke spendet.

Fassen wir das bisher Erörterte in wenigen Worten zusammen, so ergibt sich, daß die Urmenschen sich von nur belebten Objekten — (Menschen, Tieren, Pflanzen, Gegenständen, Naturfunktionen) — umringt fühlen.

Aus diesen belebten Objekten scheiden sich allmählich solche heraus, die an Stärke und Wirkungskraft, die an Güte oder Bosheit die anderen belebten Objekte übertreffen. Unter den Mitmenschen sondern sich die weisen Heilkünstler, die Zauberer, die Stammeshäuptlinge und die waffenkundigen gewaltigen Kämpfer hervor, unter den Tieren die, die durch irgend

eine Eigenschaft den Menschen zu übertreffen scheinen, unter den Naturfunktionen die, deren Wirken und deren Gewalt der Mensch nicht entrinnen kann.

## II.

Neben den Zauberern, Heilkünstlern und Stammeshäuptlingen, neben den Tieren, die durch irgend eine Eigenschaft den Menschen zu übertreffen scheinen, und neben den Personifikationen wirkender großer Naturobjekte sind es die Geister der Verstorbenen, die zur Bildung der ersten divinen Vorstellungen den elementaren Stoff lieferten.

Wie der Glaube an die Existenz dieser Geister entstanden ist, können wir nicht ergründen. Vielleicht entstammt er einer vagen, als Gefühl sich kundtuenden Ahnung von der Unzerstörbarkeit und der Erhaltung der lebendigen Kraft. Vielleicht ist es jener Prozeß, der die Naturobjekte personifiziert und sie für beseelt erscheinen läßt, der den Gedanken des Todes aus dem Bewußtsein des Urmenschen ausschaltet.

Beachtenswert ist, daß auf den niedrigsten Kulturstufen der Fortexistenzgedanke die Form nicht des Glaubens an die Überdauer einer vom Leibe getrennten Seele annimmt, sondern desjenigen an die Fortexistenz des psychischen Lebens in den Leichnamen der Toten.

Auf den niedrigsten Kulturstufen ist die Lebensanschauung des Menschen eine somatozoistische. Die Begriffe der Seele und des Leibes werden noch nicht von einander geschieden. Der Körper des Verstorbenen wird als ein weiterlebendes Ding gedacht. Deswegen legen die Wilden ihren Toten Waffen und alle jene Habseligkeiten, deren man im Leben bedarf, mit ins Grab. In Australien werden Grabeskammern aus Stangen und Baumrindplatten in die Erde gebaut und die Toten werden in sitzender Stellung in diese Kammern gesetzt; um die Gräber brennen dann Nächte lang Feuer und die Anverwandten halten daran Wacht; wenn der Tag kommt, umkreisen sie das Grab und prüfen, ob nicht Fußspuren sichtbar sind; sind solche vorhanden, dann gefällt dem Toten dieses Grab nicht und er will anderswo bestattet sein. In den vorhistorischen Gräbern Ägyptens finden wir, daß den in kauernder Stellung da bestatteten Leichnamen nicht nur Gebrauchsgegenstände und Waffen, sondern sogar Spielbrette zu ihrem Zeitvertreib, Reibsteine zur Bereitung der für ihre Schönheit notwendigen Schminke beigegeben wurden. Ein Tasmanier, der einmal befragt wurde, warum seine Stammesgenossen den Verstorbenen Waffen ins Grab legen, antwortete: „Damit die Entschlafenen sie im Kampfe benutzen können."

Die Leichname der Toten werden sogar gefüttert. In jenen vorhistorischen Gräbern Ägyptens finden wir neben den erwähnten Gegenständen Töpfe und Näpfe, die Speisen enthielten. Im alten Preußen legte man Brot und Gefäße mit Gerstensaft neben das Haupt des Toten ins Grab. Pausanias erzählt, daß die Phokier ihren Ahnherren den Trank

durch ein Loch in das Grab gossen. Völkerkunde und Prähistorie liefern uns eine Fülle solcher Beispiele von Totenfütterungen. Die Leichname müssen eben genährt werden.

Diese somatozoistische Denkweise weicht jedoch bald einer entwickelteren, dem geistigen Fortschritt des Menschen entsprechenderen, neuen Auffassung. Der da im Grabe bewegungslos der Fäulnis ausgesetzte Kadaver kann bei den Vorgeschrittneren nicht mehr als Lebensträger, nicht mehr als beseelt vorgestellt werden. Der Tote dauert aber als eine vom Körper sich loslösende Seele fort. Diese Seele besitzt noch die alten leiblichen Bedürfnisse, aber sie ist unsichtbar, mit vielen neuen Eigenschaften ausgestattet; sie vermag mitunter die oder jene Gestalt anzunehmen „welche sie will" – wie es in einem, der historischen Zeit entstammenden, ägyptischen Texte heißt, z.B. die eines Vogels oder eines Krokodils; bisweilen kommt sie sogar an das Grab zurück, fährt in den Körper hinein, geht aber wieder fort, „wohin sie will." Mitunter findet sich die Vorstellung von bestimmten fernen Gegenden – unter, über oder jenseits der Erdenfläche, – wo sich die Seelen aufzuhalten pflegen. Von diesen fernen Gegenden kommen sie zu bestimmten Jahreszeiten zu den lebenden Menschen zurück. Da werden sie (wie in der somatozoistischen Zeit die Leichname) gefüttert und getränkt; es werden ihnen Gewänder und sonstige Liebesgaben gespendet. Aber diese Speisen und diese Geschenke werden jetzt – natürlich – nicht mehr in das Grab hinein, sondern entweder in Räume neben das Grab hin, oder gar irgendwo auf der Erde, unter freiem Himmel, niedergelegt. Da kommen, nach erfolgten Anrufungen der Spendenden, die Seelen heran und genießen die geistige Essenz der Speisen und nehmen das geistige Wesen der Gewänder und der Geschenke mit. In Indien fanden diese Totenfütterungen und Totenbeschenkungen allmonatlich beim Neumond statt; das Dargebotene wurde unter freiem Himmel irgendwo hingelegt.

In anderen Gegenden wurden die den Verstorbenen geweihten Geschenke in die Flammen geworfen und verbrannt; sie wurden in dem vergeistigten Zustande des Rauches den Seelen zugeführt.

Die Totengeister werden jedoch nicht nur als ernährungs- und bekleidungsbedürftig, sondern auch als Geister, die wirkend in die Schicksale der Lebenden eingreifen, vorgestellt.

Die griechischen Heroen, jene adorierten Seelen alter Krieger und Zauberer, waren die Schutzpatrone des sie verehrenden Landgaues. Wenn das Volk beistandsbedürftig war, wandte es sich mit seinen Gebeten und Spenden an diese. In China bildete den Mittelpunkt des Volksglaubens der Ahnenkultus. Der Inder pflegte seine Ahnherrngeister, nachdem er die für sie bestimmten Speisen auf die Erde niedergelegt hatte, anzurufen und zu bitten: „Kommt ihr Väter auf euren tiefen alten Pfaden. Gebt mir hier schönen Besitz, laßt mich Reichtum haben und Glück."

Nach dem Glauben aller dieser Völker setzen die Familienväter und die Stammeshäuptlinge auch als Geister das helfende Wirken zum Schutz ihrer Angehörigen fort.

Wie die Verhältnisse und Beziehungen der Menschen zu einander verschiedener Art sind, so sind auch die Beziehungen, in denen die Toten zu den Lebenden stehen, mannigfaltig. Die Seelen der Ahnen sind, wenn man sie ernährt und sie ehrt, willfährig. Aber die Geister feindlicher Nachbarstämme sind böswillig, schadenbringend. Alle Erkrankungen, Unglücksfälle, ja sogar der Tod werden als Wirkungen feindlicher Eingriffe fremdrassiger Geister vorgestellt.

Gegen diese gefährlichen Eingriffe helfen die Gegenwirkungen solcher Männer, die stärker sind als die feindlichen Toten. Diese Männer sind die Zauberer. Durch mächtige, starke Worte werden den Geistern Befehle erteilt; „komm gehe schlafen und gehe dahin, wo Deine Weiber sind", lautet der Zauberspruch, den der ägyptische Priester an einen krankheitbringenden Geist richtet. Aber nicht nur durch das Wort werden diesen Geistern Befehle erteilt. In den Urzeiten war die Sprache vorwiegend eine Zeichen- und Gestensprache. Im primitiven Kulturzustande bedienen sich die Menschen der Gesten mehr als der geredeten Worte. Man erzählt, daß Wilde sich in der Finsternis nicht verständigen können. So wurden die den Geistern zu übermittelnden Befehle oft durch Handlungen ausgedrückt. Man schoß auf sie. Man streifte sie ab. Man verbrannte sie. Man machte Lärm, um sie zu verscheuchen. In Indien wurden bei Hochzeitsfeiern Stäbchen in die Luft geschleudert mit den Worten „Ich durchbohre das Auge der bösen Geister, die um die Braut herumstreichen." Geister, die zwar nicht feindlich, aber doch minderer Art sind, zwang man durch Worte und durch mitteilende Handlungen zum Beistand. Sie sollten bei der Ernte mit tätig sein. Die ihr Hochzeitsgewand wirkende Braut rief die in der Luft schwirrenden Dämonen zum Mithelfen herbei. In Zeiten der Dürre, wenn der Regen ausblieb, ließ man Wasser durch ein Sieb rinnen, um den Befehl auf Regen zu erteilen.

Neben den Vorstellungen dieser kleinen und feindseligen Geister, die durch Zaubersprüche und Zauberhandlungen gebannt werden, leben die Gestalten der Geister einstiger großer, weiser, mächtiger Menschen. Die Häuptlinge, die den Stamm zum Siege geführt haben, die Zauberer, die böse Dämonen bezwingen konnten, weise erfinderische Männer, die die Kunst des Ackerbaus, die der Schiffahrt erdacht und sie ihre Mitmenschen gelehrt haben, leben auch nach ihrem Tode in der Phantasie der Völker als Wesen höherer Art, als Wesen, die auch fernerhin eine große Wirkungskraft besitzen und hilfebringend in die Schicksale ihres Volks eingreifen.

Die Geister dieser mächtigen Männer werden nicht durch Befehle zum Beistand gezwungen, sondern sie werden dazu gebeten.

Aus den Geistern dieser mächtigen, weisen Ahnherren sind die ersten Götter entstanden.

Die Götter der Mikronesier waren einst Häuptlinge, deren irdische Laufbahn mit der Zeit aus dem Gedächtnis der sie Anbetenden verschwunden war.*) „In Peru wurden die hingeschiedenen Inkas als Götter verehrt und in Mexiko war Quetzalcoatl einst ein wohltätiger Mensch, den die dankbare Nachkommenschaft zum Gotte erhob."

Die ägyptischen Pyramidentexte liefern uns Schilderungen von Gottwerdungen verstorbener Könige. Der Geist des entschlafenen Königs „fliegt von euch fort, ihr Menschen", heißt es in einer Inschrift (zitiert nach Erman: Ägyptische Religion — Seite 90); „er ist nicht mehr auf Erden, er ist am Himmel . . . bei seinen Brüdern, den Göttern"; dann wird der Verklärte mit dem Kopfschmucke des obersten Gottes Re geschmückt; er setzt sich an die Seite Res. Ein anderer Text (Erman: Äg. Rel. S. 98) schildert uns, wie Re den hingeschiedenen König bei der Hand nimmt, ihn in das Heiligtum des Himmels führt und dann ihn auf den Thron des Osiris setzt. Da sitzt nun der König auf Osiris Thron mit dem Szepter in der Hand und gibt Befehle den Lebenden; die Diener des Gottes stehen um ihn und rufen ihm zu: „Komm Du Gott! komm Du Gott, komm Du Besitzer des Osiristhrones! Isis spricht mit Dir und Nephthys begrüßt Dich. Die Verklärten kommen zu Dir und neigen sich, damit sie die Erde an Deinen Füßen küssen."

Die Sage, daß selbst der oberste ägyptische Gott Re einst ein König war, der in hohem Alter, der Erde müde, sich in den Himmel begab, vervollständigt diese Schilderungen. — —

Daß die „Götter" aus den Vorstellungen der Geister einst mächtiger Ahnherren entstanden sind, erraten wir auch aus der Ähnlichkeit der den Göttern dargebrachten Opfer mit den den Toten geweihten Spenden von Speisen und Tränken. Herodot erzählt, daß die Perser Fleisch auf Opferstreu niederlegten und ihre Götter anriefen, sich da niederzulassen und das Dargebotene zu genießen. Den Persern ähnlich haben die Inder der allerältesten Zeit die den Göttern gebotenen Speisen auf die Erde, auf Opferstreu niedergelegt; die Götter kamen — gleich den Seelen der Väter — nach erfolgter Anrufung herbei und genossen das Dargebotene. Später wurden die den Göttern gespendeten Speisen in die Opferfeuer geworfen und durch Verbrennung im Rauch-Zustande den Göttern zugeführt. Als Ut-Napistim, der babylonische Noah, nach der Sintflut den Göttern Opfergaben darbringt, stürzen die hungrigen Götter herbei wie Fliegen. Es wäre müssig, hier die Kulte aller Völker anzuführen, um zu zeigen, daß überall die Götterkulte in ihren Ursprüngen nichts anderes sind, als Fortbildungen be-

*) Lubbock: Entstehung der Zivilisation.

stehender Totenkulte und Totenfütterungen. Die Gebräuche bei den Israeliten, Griechen, Römern, Germanen setzen wir als bekannt voraus. Den ägyptischen Göttern wurden ebenso Speisen dargebracht wie den ägyptischen Toten.

Den Geistern gleich, greifen auch die Götter in die Schicksale der Menschen ein; auch sie bringen Hilfe und Beistand oder Verderben und Not. Durch Darbringungen und Lobpreisungen versuchen die Umhilfesuchenden auch die Gunst dieser Wesen – der Götter – zu erschmeicheln. Ein indischer Gott wird angerufen „genieße den Soma, stille Dein Verlangen an ihm, dann wende Deinen Sinn dazu, Schätze zu spenden." Ein anderes indisches Gebet lautet: „Gib mir; ich gebe Dir. Lege hin für mich; ich lege hin für Dich. Darbietung biete Du mir; Darbietung biete ich Dir." Das Gebet des Priesters Chryses, der Apollo um Rache anfleht und ihn daran erinnert, wie viele Schenkel von Stieren und Ziegen er ihm gebrannt habe, erwähnen wir nur, weil aus der Fülle der bei allen Völkern vorhandenen Gebete mit Hinweisungen auf die den Göttern gegebenen Speisen uns dieses bekannte, am Beginn der Ilias stehende Gebet als das charakteristischste seiner Art erscheint. Die Delavaren beteten: „O Du großer Geist dort oben, habe Mitleid mit meinen Kindern und meinem Weibe. Laß es mir gelingen, daß ich meinen Feind erschlagen möge und heimbringe die Siegeszeichen zu meiner Familie. Habe Mitleiden mit mir und behüte mein Leben, und ich will Dir ein Opfer bringen!"

Um was unterscheiden sich nun diese Gebete an Götter von jener indischen den Ahnengeistern zugerufenen Bitte „Kommt ihr Väter . . . . . gebet uns hier schönen Besitz, laßt uns Reichtum haben und Glück –"?

## III.

Die ersten Göttergestalten entstammen unmittelbar den Vorstellungen der Geister mächtiger Ahnherren. Die höheren divinen Gebilde jedoch werden erst durch das Ineinanderschmelzen der Vorstellungen der Ahnengeister mit denen der Naturdämonen geschaffen.

Mit dem Beginn jener Kulturepoche, in der der Mensch den Begriff der Seele von dem des Körpers zu unterscheiden anfängt, tritt auch naturgemäß eine Verwandlung in der Auffassung der Naturpersonifikationen ein. An die Stelle der pragmatozoistischen Anschauungsweise des Urmenschen, an die Stelle des Glaubens, daß die Dinge als solche Bewußtsein und Willen besitzen, tritt die Meinung, daß nur das innere Wesen der Objekte belebt und beseelt sei und daß dieses belebte, seelische, innere Wesen der Objekte, sich von ihrer äußeren Gegenständlichkeit lostrennend, ein eigenes persönliches Sein führe.

Das Gewitter ist nicht mehr das donnernde, blitzende, wasserwerfende Wolkenungeheuer, sondern jetzt wird hinter den Wolken ein von den Wolken getrennter Dämon gedacht, der sie zusammenballt und der den Blitz, sein Geschoß, schleudert. Die Quelle ist nicht mehr lebendig, aber lebendig ist

jetzt die Nymphe, die in der Quelle wohnt, die das Hervorsprudeln des Wassers bewirkt.

Diese Dämonen hinter den Dingen sind die Erreger aller Bewegungen, Veränderungen, Funktionen in der Natur. Der Dämon der Sonne treibt am Morgen das Sonnenschiff zum Himmel empor und bewegt es am Firmamente. Der Dämon der Erde bewirkt, daß im Frühling aus dem Schoße der Erde vegetatives Leben hervorsprießt.

Ja, diese Lostrennung des Dämons von dem Objekt bedingt, daß oft derselbe Dämon als der Vollbringer mehrerer ähnlichen Naturvorgänge gedacht wird. Früher war jedes Herdfeuer und jede Herdglut ein belebtes, dämonisches einzelnes Ding. Bald aber trat, als das seelische Sein des Feuers verselbständigt wurde, an die Stelle der vielen Feuerdämonen der eine in allen Flammen seiende Feuergott ein.

Der von dem Dinge als getrennt gedachte Dämon wird bald so verselbständigt vorgestellt, daß er im Laufe der Zeiten nicht mehr nur als der Bewirker dieser ihm zukommenden spezifischen Funktion des Objektes, sondern auch als der Erreger aller irgendwie mit dem Objekte verbundener Vorgänge gilt.

Der Feuergott Agni belebt jetzt nicht mehr nur die Flammen, sondern er ist es, der als Blitz vom Himmel auf die Erde herabsaust, er ist es, der die Götter zu den Opferfeuern herbeiruft, und der mit dem emporsteigenden Rauch zu den Göttern emporsteigt und ihnen von den Taten der Menschen berichtet. Der Dämon der Erde, der das grünende Leben hervorsprießen läßt und in seinen unterirdischen Palästen weilt, wird bald als der König der Toten gedacht.

Je mehr sich diese Dämonen verselbständigen, desto menschenähnlicher werden sie. Sie sind menschenähnliche Wesen, ohne sichtbaren Körper.

Bald werden sie mit den Geistern Verstorbener, mächtiger Könige und Zauberer verwechselt, oder mit ihnen identifiziert.

Aus ägyptischen Texten entnehmen wir die dem Uraltertum entstammende Sage, daß der Sonnengott Re einst ein König gewesen ist, der „über Menschen" regiert hat, und der, als er der Schlechtigkeit der Menschen müde wurde, sich in den Himmel begab. Die Erinnerung an einen mächtigen Fürsten, der vielleicht durch Förderung der Kultur und des Wohlstandes den Dank des Volkes erlangte, der Glaube, daß der fortdauernde Geist dieses Fürsten fördernd und schützend in die Schicksale des Volkes eingriff, erregte vielleicht Gefühle, die verwandt jenen Empfindungen waren, die der Urmensch jenem Dämon gegenüber empfand, dem er die Bewegung der Sonne zuschrieb und von dem er annahm, daß er ihre Strahlen auf die Erde sendet. Die Gleichheit der Gefühle diesen beiden adorierten Gestalten gegenüber bewirkte, daß die Vorstellungen beider bald verbunden, verschmolzen und identifiziert wurden.

Die Dämonen der Sonne, die Erdengeister werden mit den Erinnerungsbildern weiser, gütige Wohltaten erweisender Stammesahnherren identifiziert. Die Geister einstiger gewaltiger Krieger werden mit den Dämonen des Sturmes und des Gewitters verwoben. Jahve, Wodan, Indra liefern uns Typen solcher Verschmelzungen. Indra wird in den vedischen Liedern als der Führer der Arier geschildert, der die schwarzen Ureinwohner des eroberten Landes, die Dasas, bekriegt und besiegt; zugleich aber ist Indra identisch mit der Gestalt des indogermanischen, vorindischen Gewitterdämons Vrtrahan.

Oft haben nur äußere Berührungspunkte genügt, um zwei dämonische Wesen in ein neues divines Gebilde zu verweben.

Es genügte, daß ein Stammesfürst, ein Zauberer unter einem Baume bestattet wäre, und der Baumgeist wurde bald mit der Seele des da Begrabenen identifiziert. Die am Grabe aufgestellten Steine galten bald als die Sitze der Geister der da Begrabenen. Häufig wurden die Vorstellungen der Seelen der Verstorbenen mit denen einiger Tiere verwoben. Der Vogel, der eilig vorüberflog, die Schlange, die aus dem Erdinnern hervorkroch, wurden als die Incarnationen der Toten betrachtet. Den vergötterten griechischen Heilkünstler Asklepios betete das Volk in Schlangengestalt an. Der Heros Erechtheus lebte als Schlange in der Krypta seines Tempels zu Athen weiter. Heilige Bäume begegnen uns überall, bei allen Naturvölkern und in allen Erdteilen. Diese Bäume werden gefüttert. Man bringt ihnen Kuchen dar, man gießt Milchwasser rings um sie und man erhebt zu ihnen bittend die Hände.

Der Baumdienst und der Tierkultus, diese so weit verbreiteten elementaren Formen religiösen Lebens verdanken solchen Verschmelzungen ihren Ursprung. Wenn nordamerikanische Totemsverehrer meinen, daß der Ahnherr ihres Stammes ein Tier war, ein Hase, ein Fuchs, ein Bär, so liegt hier offenbar die Identifikation der Vorstellung dieser Tierart mit dem Erinnerungsbilde des Ahnherrn, der die Eigenschaften dieser Tierarten, (Schnelligkeit, Schlauheit, Kraft) besaß, vor.

Ähnlichkeitsassoziationen und Berührungsassoziationen bereichern die Vorstellungen der religiösen Phantasie.

Werden zwei Völker durch Einwanderung des einen in die vom anderen bewohnten Landgebiete oder durch Unterwerfung des einen unter das andere in ein Volk vereinigt, so werden auch bald die Gottesvorstellungen der beiden Völker zu neuen Einheiten zusammen verwoben.

Der indogermanische Himmelsgott Zeus ist durch die Lokalgottheiten des in Griechenland sässigen Urvolkes umgebildet und umgeformt worden. In Dodona finden wir ihn aus dem Wipfel eines Baumes, durch das Rauschen der Blätter, Orakel künden. Im Peloponnes betete man ihn in der Gestalt eines Wolfsgottes an. In Oropos existierte ein Heiligtum des

Zeus-Amphiaraos. Amphiaraos aber war ein Lokalheros – ursprünglich, der Sage gemäß, ein Heilkünstler und Zauberer – und die Doppelgottheit Zeus-Amphiaraos deutet auf den Beginn des Verschmelzungsprozesses dieser beiden divinen Vorstellungen zu einer sie umfassenden Dritten.

Attribute, Eigenschaften der einen divinen Person werden auf die andere übertragen. Als nach der Gründung des großen mesopotamischen Reichs unter der Vorherrschaft Babylons der bis dahin nur in einem engen Bezirke angebetete Marduk zum obersten Gott proklamiert wurde, da wurden auf ihn alle Eigenschaften und Attribute des höchsten mesopotamischen Gottes Bel übertragen. Er wurde, wie Bel „Herr der Länder" genannt. Ja, man scheute sich nicht, ihn sogar Bel-Marduk zu heißen. In Ägypten wurden auf den Gott Min die Eigenschaften des Horus übertragen. Amon schmolz mit den Gestalten des Min und des Re zu einem Gebilde zusammen.

Wo bei der Ineinsverschmelzung mehrerer Völker die alten mitgenommenen Stammesgötter nicht zu neuen divinen Gestalten verwoben werden, da vereinigen diese Götter sich zu Gruppen. Götterfamilien oder gar Götterstaaten entstehen. Die Geschichte der ägyptischen und der babylonischen Religion liefert uns auch dafür Beispiele. Die Götter der Städte Nippur, Ur, Erech, Eridu wurden durch den wirtschaftlichen Verkehr, in den diese Städte zu einander traten, Gemeingut der Völker dieser Städte. Bel wurde nicht mehr nur in Nippur, Ea nicht mehr nur in Eridu angebetet. Das eine Volk lernte die Götter der Nachbarstädte kennen und übertrug auch auf sie die dem eigenen Gotte dargebrachte Verehrung. Das Abhängigkeitsverhältnis Borsippas zu Babylon veranlaßte, daß Nebo, der Gott Borsippas, zu dem Gott Babylons in ein Abhängigkeitsverhältnis trat; Nebo wurde zum Sohn Marduks. Nach der Oberherrschaft Babylons über das gesamte Mesopotomien wurde Marduk zum Könige aller Götter.

Neben diesen durch Völkerverschmelzung bedingten Prozessen der Bildung und Gruppierung der Götter ist die dichtende menschliche Phantasie ein Faktor, der die Entwickelung und die Ausgestaltung der divinen Vorstellungen beeinflußt hat.

Je mehr sich die Menschheit mit den Gestalten der sie umgebenden Götter beschäftigte, desto mehr reifen die ursprünglichen primitiven Gebilde zu Vorstellungen komplizierter Art empor. Die indischen Sturmdämonen Maruts werden jetzt durch die Dichter als eine Schar schöner Jünglinge dargestellt, die mit funkelnden Speeren und prangendem Schmuck auf der Brust, schillernd und leuchtend heranfahren; die Gespanne werden von Antilopen gezogen; Blitze und Stürme umgeben ihren Zug. Marduk – ursprünglich ein Sonnendämon – gewinnt mit der Besteigung des höchsten babylonischen Götterthrons in der Einbildung eines Dichters die Eigenschaften eines Wesens,

„Vor dessen Zorn die Tiefe erzittert. . . .

. . . In dem glänzenden Himmel ist sein Lauf
übergewaltig. In dem glänzenden Sturm
erglänzen seine Waffen.
Durch seine Flammen werden die Berge zerschmettert".

Indra, Wodan, Zeus, Athene, Apollo — alle diese uns so wohlbekannten indischen, germanischen und hellenischen Götter werden zu jenen gigantischen und schönen Gestalten, die wir in den rigvedischen Hymnen, in der Edda und in den homerischen Epen bewundern.

Aus den drei ursprünglich in verschiedenen Gauen getrennt adorierten Erdgottheiten Demeter, Persephone, Hades entstehen die Gruppen Demeter-Persephone und Persephone-Hades, die, ineinander verwoben, bald den Anlaß zur Entstehung jenes bekannten Mythus geben, in dem Persephone als die geraubte Gattin des Hades und als die Tochter Demeters, der nach ihr suchenden Mutter, geschildert wird.

Gewiß: die Phantasie der Dichtenden wird bei diesen Mythenbildungen vielfach durch gewisse Naturvorgänge und durch gewisse sich wiederholende Naturereignisse bestimmt. Wenn die für beseelt gehaltene Erde, die in den Sommermonaten blüht, bei Anbeginn des Winters wieder verdorrt, so erweckt dieser Verdorrungsprozeß die Vorstellung: der Erddämon sterbe. Das Wiederaufblühen der Vegetation im Frühjahr erweckt den Gedanken: der verstorbene Dämon sei wieder ins Leben aufgeweckt worden. Osiris, Dionysos, Persephone sind die bekanntesten dieser sterbenden und wiederauflebenden Götter. Die Sonnendämonen folgen der Bahn des Gestirns. Die Dämonen des Tags und der Morgenröte erleiden die Schicksale der sich wandelnden Lichtverhältnisse — und wir haben den Mythus des Sonnengotts Re, der mit dem Beginn der Nacht die unterirdischen Räume betritt, und den der gefesselten Morgenröte, die durch den Eingriff eines Gottes befreit wird.

Vielleicht haben auch Vorgänge wie die gewaltigen Sintfluten, die bestimmte Erdteile verwüsteten und denen nur wenige Glückliche entrinnen konnten, vielleicht haben auch Vorgänge wie die Kämpfe, die tapfere starke Urmenschen mit den die Menschen gefährdenden wilden Tieren geführt haben, neben den oben besprochenen Faktoren Einflüsse auf die Mythenbildung ausgeübt. Die Drachentöter, denen wir in den Mythologien so vieler Völker begegnen, sind vielleicht nichts anderes als die durch die Phantasie ausgestalteten Erinnerungen an mächtige Überwinder und Vernichter gefährlicher Bestien. Die dem Noah verwandten Gestalten in den Sagen mancher Völker sind vielleicht nur die Erinnerungsbilder von der Sintflut erretteter Ahnherren.

Wie die Dichter, so sind auch die philosophierenden Geister bei der Bildung neuer Göttergestalten und neuer Mythen am Werk. So finden wir bei den Indern den Gott Savitar, den Erreger aller Bewegung, die

Göttin Aditi, die Entfesselnde, die zur Göttin gewordene Personifikation der absoluten Befreiung und Erlösung. Bei den Germanen finden wir die Nornen, bei den Hellenen und Römern jene zahllosen Genien, die als die Urheber so vieler Funktionen des menschlichen Lebens auftreten.

Wenn aber jede Erscheinung und jede Funktion einen sie bewirkenden Dämon haben muß, so muß auch die Welt als ganzes von einem Erreger ihrer Bewegungen geleitet werden.

Die Philosophen der Urzeit grübelten über das Problem der Entstehung des Lebens und über das der im Laufe der Gestirne herrschenden Ordnung. Die herrschende scheinbare Zweckmäßigkeit im Weltprozesse setzte diese Urphilosophen in Verwunderung. Der den Menschen angeborene Drang nach kausalem Begreifen des Geschehenden ließ sie nicht mit der Konstatierung der eigenartigen Tatbestände zufriedengestellt sein. Sie fragten nach den bewirkenden Ursachen dieser Welterscheinungen. Und da sie nicht die Gründe des Weltwerdens erschauen konnten, so griffen auch sie nach den nächstliegenden dazu geeigneten Vorstellungen, um ihren brünstigen Durst nach Begreifen durch Hypothesen zu stillen; sie griffen nach den „Göttern" und setzten sie als Weltschöpfer und Weltordner hin.

Die Mythen der Drachentötung und die Errettung des Ahnherrn von den Fluten weltzerstörender Überschwemmungen gaben geeignete Vorstellungskomplexe, an die sich die Philosophen der Urzeiten klammerten, um ihren Fragen Antworten zu gewähren. Die Drachenmordsmythen und die Sintflutgeschichten haben zu den ersten Weltschöpfungslegenden den Stoff geliefert.

Der auf dem Wasser herumschwimmende Gott, der die Erde aus den Tiefen des Meers herausangelt oder herausholt, ist eine beliebte Weltschöpfungs-Vorstellung amerikanischer Wilden. Der altägyptische Gott Re entsteht irgendwie in dem chaotischen Wasser; in einer aus diesem Wasser hervorsprießenden Lotusblume. Sein Auge weint und aus den Tränen dieses Auges entstehen die Menschen. Der babylonische Gott Marduk tötet den Riesendrachen Tiamat, bläßt die Winde in seinen geöffneten Rachen hinein, und das Ungetüm birst. Aus den beiden Hälften des Drachens formt Marduk Himmel und Erde. Er bestimmt den Gestirnen ihre Stätte am Himmel und auf der Erde setzt er den Wassern ihre Grenze.

Später wurden die Welterklärungshypothesen philosophischer. Der neuägyptische Amon erzeugt Götter und Menschen durch die Macht seines Gedankens. „Er befahl und die Götter entstanden", er ist es, der die Menschen machte und die Tiere schuf". Den Ägyptern des zweiten Jahrtausends genügten die primären Weltschöpfungsvorstellungen des alten Reichs nicht mehr. Zur Erklärung der scheinbar herrschenden Weltzweckmäßigkeiten brauchten jetzt diese neuen Priester am Nil einen denkenden, Zwecke setzenden Gott. Dieser neue Gott nun ist es, „der das Kraut

macht für die Herden und den Fruchtbaum für den Menschen, der schafft, wovon die Fische im Strome leben und die Vögel unter dem Himmel; der dem im Ei den Atem gibt".

In Indien wurde Varuna das Weltschöpfungswerk zugeschrieben. Nach den rigvedischen Hymnen ist er es, der das Doppelreich der Lüfte, das tiefe, weite, festgerundete, Himmel und Erde gefügt hat. „Er wies der Sonne ihren Weg." „Er hat die Erde gespannt, er hat die Lüfte mit Wolken durchwoben, in die Kühe die den Menschen ernährende Milch gelegt und in das Herz des Menschen den Verstand". Er läßt die Flüsse ins Meer dahingleiten und bestimmt ihren Lauf; durch die geheime magische Kraft (maya) läßt er „die Sonne über den Himmel wandeln" und den „Regen zur Erde herabträufeln".

Das Bedürfnis nach Begreifen der kausalen Weltzusammenhänge trieb die Priester und Philosophen dazu, einige der von ihnen adorierten Götter als Schöpfer und Leiter des Weltganzen hinzustellen. Und die diesen Göttern angedichtete neue Eigenschaft warf auf diese Götter ein neues Licht. Wenn sie die Ordner der Weltprozesse und die Erzeuger aller jener Zweckmäßigkeiten waren, die dem Menschen zum Fortkommen und Glück dienen, dann waren diese Götter nicht nur Schöpfer und Hüter der Ordnung, sondern sie waren auch weise und gut.

„Preis Dir!" sagt jedes Wild. „Lob Dir!" sagt jede Wüste. „Deine Schönheit erobert die Herzen. Die Liebe zu Dir lähmt die Arme!" Das sind die Empfindungen, mit denen der Ägypter dem Gotte, dem er die Weltschöpfung zuschreibt, entgegentritt.

Wenn aber Gott die Welt um des Menschen willen geschaffen hat, so muß dieser Gott die Menschen lieben. Die Konsequenz ist, daß der ägyptische Weltenschöpfer „von freundlichem Herzen ist". „Er errettet den Furchtsamen", er ist „der Vezier des Armen, der keine Bestechung nimmt".

Diese Eigenschaften der schaffenden Macht, Güte und Weisheit, sind jedoch nicht notwendige Eigenschaften jedes Gottes. Ein sprechendes Beispiel dafür liefert das alte Indien. Da steht neben dem weltschaffenden und ordnenden, guten und weisen Gott (Varuna) ein noch mächtigerer Gott, ein Gott, der im Vordergrunde der Anbetung und des Kultus ist, Indra. Dieser mächtige Gott Indra besitzt keine ethischen Eigenschaften. Mit der Erschaffung und Leitung der Welt hat er sich niemals beschäftigt. Er ist ein Raufbold, ein Habgieriger, freigebig nur denen gegenüber, die ihm Geschenke darbringen oder die ihn lobpreisen, sonst aber ein Rachsüchtiger: „ich bin der Töter dessen, der keine Opfermilch spendet" — jähzornig ist er, vor gemeinem Betrug nicht zurückscheuend, wenn er ein Weib verführen will, und immer betrunken. Er prahlt! „Wenn Somatrank und Loblied mich berauscht hat, erzittert der Lüfte grenzenloses Doppelreich". Ein rigvedisches Lied (X, 119) schildert ihn, wie er nach einem Opferfest be-

trunken zu den anderen Göttern zurückkehrt. Sein Monolog lautet: „So will ichs machen – nein . . so! Ich will ihm eine Kuh schenken – oder ein Pferd. Habe ich denn vom Soma getrunken? Wie stürmende Winde so haben die Tränke mich aufgerüttelt. Habe ich denn vom Soma getrunken? Die Bitte ist zu mir gekommen, wie die Kuh brüllend zum lieben Kalbe. Halt! ! ! Ich will die Erde hier – nein! ich will sie dort hinsetzen. Ich habe Soma getrunken!"

Man lache nicht über diesen Gott. Es liegt Weisheit in dieser Auffassung Gottes als eines Trunkenen, der in seiner Launen Wahn, ohne Überlegung und Vorbedacht, den Menschen Begünstigungen erteilt und der nicht einmal weiß, wo er die Erde hinsetzen soll.

Es ist begreiflich, daß Priester sowohl als Könige den Glauben an die weltordnenden Götter dazu benutzten, um ihren zum Wohle ihrer Völker und ihrer Mitmenschen aufgestellten Geboten innere Weihe und Kraft zu verleihen. Sie lehrten, daß die von ihnen erlassenen Gesetze von einem Gotte stammten.

„Gegen Varuna sündigt, wer wie ein Schelm beim Spiel betrügt". „Gegen Varuna sündigt das Weib, wenn sie dem einen gehörend es mit dem anderen treibt". Wer „den nah befreundeten und liebenden Bruder oder Nachbar, den Landsmann jemals verletzt, er sündigt gegen Varuna". Hammurabi unterstützt die Autorität seines Gesetzbuches durch den Gedanken, daß er dieses Gesetzbuch vom Gotte empfangen habe. Dem Beispiele Hummarabis folgten die Gesetzgeber Israels. Die notwendige Konsequenz dieser Vorstellungen war, daß diese „gesetzgebenden Götter" auch als Bestrafer der Übertreter „ihrer Gebote" gedacht wurden.

## IV.

Zur weiteren Ausgestaltung der Gottesvorstellungen und zu deren Bereicherung mit neuen Inhalten und neuen Eigenschaften wirkten neben der Phantasie der Dichter, den Spekulationen der Fragenden und den Intentionen der Priester und Könige gewisse seltsame Lebenserscheinungen und Prozesse mit. Die ekstatischen Zustände, aus irgend welchem Grunde hervorgerufen, trugen dazu bei, daß sich die religiösen Vorstellungen weiterbildeten.

Die Mittel, durch die diese ekstatischen Zustände erregt werden, sind Enthaltsamkeitsübungen (Fasten, Wachen, Schweigen, Verweilen an einem einsamen Ort, Atemanhalten), Erhitzungsübungen und der berauschende orgiastische Tanz. Was wohl der physiologische Grund sein mag, daß auf solche asketische Übungen und auf den bis zur vollen Erschöpfung des Tanzenden getriebenen Orgiasmus der Zustand der Ekstase eintritt, das wissen wir nicht. Ebenso wenig wollen wir hier die Frage berühren, was jene ersten Asketen und Tänzer bewogen haben mag, diese zur Ekstase führenden Tätigkeiten zum ersten Male zu vollführen. Tatsache ist, daß bei allen Natur-

völkern der Erde Askese und orgiastischer Tanz geübt werden und daß als Folge davon der eigenartige, seelische Zustand eintritt, den wir Ekstase nennen.

Worin besteht nun aber dieser eigenartige, seelische Zustand? Was ist Ekstase?

Ich glaube, daß wir zur Klarstellung des Begriffs dieses Zustandes am besten verfahren, wenn wir die darin enthaltenen Momente auseinander halten. Das erste Moment der Ekstase ist das Gefühl der Steigerung aller seelischen Kräfte, ein Gefühl der Bereicherung und der Ausweitung des eigenen Selbst, dessen Grenzen nun, vom Körper entfesselt, ins Ungeheuere zu wachsen scheinen. Und mit diesem Gefühl des Anwachsens der seelischen Macht verbindet sich eine regere Tätigkeit der Phantasie. Das zweite Moment der Ekstase ist das Gefühl des Berührtseins von einem Dämon, einem Gott.

Die Ekstatisch-erregten in Indien rasten dahin von der Vorstellung beherrscht, die Götter seien in sie eingegangen „In trunkener Verzückung haben wir der Winde Wagen bestiegen. Nur unseren Leib könnt ihr Sterblichen sehen. . . gottgetrieben ist der Verzückte" (Rigveda X, 136).

Ähnlichem Wahn waren die griechischen Bakchen verfallen. Die Steigerung ihres Machtgefühls verriet sich dadurch, daß die Rasenden meinten, sie könnten übernatürliche Wunder verrichten. Wie Euripides sie uns schildert, lassen sie Wein und Honig der Erde entströmen. Selbst ihre physischen Kräfte steigern sich. Sie zerreißen mit bloßen Händen den Stier. Die Steigerung ihrer seelischen Kräfte kommt weiter dadurch zum Bewußtsein, daß, wie berichtet wird, die Orgiastischen ihr ganzes seelisches Sein so überspannen, daß sie gewollte Visionen hervorzaubern (οἱ βακχευόμενοι καὶ κορυβαντιῶντες ἐνθουσιάζουσι μέχρις ἂν τὸ ποθούμενον ἴδωσιν). Und zu dieser Steigerung ihres seelischen Machtgefühls gesellt sich die Illusion, daß es Gott Dionysos ist, der ihnen durch seine Berührung diese magische Macht verleiht. Und diese Berührung mit dem Gotte empfinden sie als eine so innige, daß sie sich mit dem Namen des Gottes benennen (βάκχοι, σάβοι). Sie fühlen sich mit dem Gotte identisch und ahmen seine äußere Erscheinung nach, sie tragen Hörner, wie er, und lange Gewänder von Rehfellen. Wenn sie bei der lärmenden Musik eherner Becken und dem Getöse der Pauken und den einschmeichelnden Weisen der Flöten und Pfeifen daher rasen, nennen sie sich „Ἔνθεοι", „die in Gott seienden".

Und wie in Griechenland den Bakchen, in Indien den Verzückten, so begegnen wir überall, beinah bei allen Völkern der Erde, den sich durch Tanz in Ekstase versetzenden Scharen, mitunter aber auch nur einzelnen Priestern, den sich durch Wirbeltanz und Musik begeisternden Schamanen und den sich durch asketische Übungen in magische Zustände versetzenden Zauberern; und überall da, wo die Ekstase geübt wird, treten uns diese Korybanten,

Schamanen und Zauberer mit dem Bewußtsein entgegen, daß sie mittels ihrer Askese oder ihres Tanzes die Nähe eines Gottes erzwungen haben und daß durch diese Gottesnähe ihre Seele Kräfte erlangt, die sie vorher nicht besaß.

Wodurch der orgiastische Tanz und die Askese dieses Gefühl der Steigerung der Macht der Seele erzeugt und ob dieses Gefühl einem realen Tatbestande oder einem nur Eingebildeten entspricht, die Beantwortung dieser Fragen fällt außerhalb des Rahmens der uns hier gestellten Aufgabe. Dagegen interessiert uns hier die Frage, welches wohl der Grund sein mag, daß bei allen diesen Ekstatikern der Gedanke erwacht, es sei ein Gott, der diese tatsächliche oder eingebildete Steigerung ihrer inneren Macht bewirkt. Auf diese Frage ist nur eine befriedigende Antwort möglich. Das Gefühl der Steigerung der seelischen Kräfte, dieses Gefühl der Ausweitung des eigenen Selbst und der Erlangung einer hellsehenden, Wunder vermögenden Macht ist ganz eigenartig, so ganz verschieden von den Alltagszuständen der Seele. Zwischen den asketisch orgiastischen Übungen und dem Eintritt der Ekstase sind denen, die solches erleben, keine Mittelglieder bewußt. Auf jene die äußerste Betäubung des Leibes und der Sinne bezweckenden und erreichenden Entbehrungen, Erhitzungen, Wirbeldrehungen folgen plötzlich die visionären Zustände der Seele und mit ihnen verbunden das Gefühl der Entfesselung und der Macht; der Prozeß, der die Ekstase erzeugte, vollzog sich im Unbewußten. Diese neuen Zustände sind so gewaltig, daß die sie Erlebenden sie kaum nur als Folgen der asketischen und orgiastischen Übungen begreifen können. So bleibt dem Ekstatiker kein Ausweg über, als die Annahme, daß diese seine seltsamen Zustände Folgen eines Berührtseins von einem Dämon oder einem Gott seien.

Je nach der Kulturstufe der Völker und je nach den Beschaffenheiten ihrer divinen Gestalten, wurden diese angenommenen dämonischen Urheber der ekstatischen Zustände verschieden gedacht. Die Eskimos, die Fidschi-Insulaner, die Abiponen und wie alle jene Naturvölker heißen mögen, die Begeisterungskult treiben, halten die Stammesdämonen für die Urheber ihrer Begeisterungen. Die orgiastischen Griechen hielten Dionysos dafür. Die in Ekstase geratenden Scharen Indiens den Waldgott Rudra. Die tanzenden Derwische Allah. Jene ersten israelitischen Schwärmer, jene Propheten, die in Scharen, den Bakchen gleich „mit Pauken und Pfeifen" (1. Samuelis 10, 5) durch das Land zogen, hielten für den Erzeuger dieser ihrer Verzückungen den alten Berggott vom Sinai: Jahve.

Durch diesen neuen Gedanken, ein Gott werde Urheber innerer seelischer Prozesse, ein Gott trete mit dem Menschen in so innige Berührung, daß der Mensch sich mit ihm in eins verwoben oder von ihm durchdrungen empfindet, wurden die religiösen Vorstellungen um neue Perspektiven und die Götter um neue seltsame Eigenschaften bereichert.

Jede große und neue innere Regung, die der Mensch erfuhr, wurde jetzt göttlichen Einwirkungen zugeschrieben. Die Dichter von ihren Phantasien umtanzt, nannten sich den Bakchen gleich „ἔνθεοι" „in Gott seiend". Die in die Zukunft schauenden Weisen schrieben ihre Intuitionen der Stimme eines Gottes zu. Ja selbst die starken, ethischen Regungen, die die Menschen vorwärts trieben, wurden nicht mehr als ihre eigenen, sondern als von einem Gott in ihre Herzen hineingelegt, gefühlt. So wurden die Götter Abbilder alles des Großen, des Gewaltigen und des Neuen, das in den Seelen der Menschen emporkeimte. Die Ausgestaltung der Person Jahves durch die Propheten liefert uns das leuchtendste Beispiel dafür.

V.

Genährt und gestärkt wurde der Glaube an die Götter durch das Bewußtsein der Ohnmacht und der Hilfsbedürftigkeit des Menschen. Der Mensch muß hoffen dürfen.

Umringt von Gefahren, deren Ursachen er nicht erfaßt, von Übeln und Leiden, die er – alten Reflektionen gemäß – Dämonen zuschreibt, umringt von Feinden, denen er weder mit eigenen Machtmitteln noch durch die Hilfe der Mitmenschen entrinnen kann, sucht er nach einem Beschützer. Der Mensch muß hoffen können! Hoffen, daß es Mächte gebe, die das Begehrte gewähren. Dies ist ein mächtiges und sich bei allen Menschen und allen Völkern entflammendes Bedürfnis. Dies gibt den Göttern ihre innere Macht. Dies kräftigt den Glauben an sie.

Wo wir Gebete antreffen, da tut sich dieses Verlangen kund.

Der Eine bittet um Reichtum, der Andere um Nachkommenschaft und Gesundheit. „Laß es mir gelingen, daß ich meinen Feind erschlagen möge", betet der Deleware, „bewahre mein Haus vor Dieben und Wölfen", ein anderer. Der König betet, „von der Grundlage des Himmels bis zur Höhe des Himmels beim Sonnenaufgang möge kein Feind bestehen, kein Widersacher Bestand haben". Für alle diese Betenden sind Reichtum und Glück und Niederwerfung der Feinde und Ausbreitung der Macht wichtig, ebenso wichtig, wie für den, der die ethische Reinheit als ein heiliges Gut fühlt, der Besitz dieser Reinheit wichtig ist. Er fleht Gott an, ihn vor den Anfechtungen der Sinne und vor den ihn umringenden Augenblicksbegierden zu schützen, ihm in seinem Kampfe um das Gute Sieg zu gewähren. „Führe mich auf den rechten Pfad! (Jastrow, „Religion Babylons" Seite 402) „Lege Gerechtigkeit in meinen Mund" (Jastrow, S. 501) „Führe uns nicht in Versuchung!"

Bei den mannigfaltigen Gestaltungen des Lebens sind die Ziele, nach denen die Menschen hinstreben, verschieden und verschieden sind demgemäß auch die Wünsche und Bitten, die die Menschen ihren Göttern vortragen.

Steht nun hinter diesem Bedürfnis, die Existenz helfender Götter für wahr zu halten, ein Instinkt? Ist es irgend eine innere Notwendigkeit,

die den Glauben an mächtige, übersinnliche Wesen festigt und die den aus elementaren Bestandteilen entstandenen Göttern neben den Eigenschaften der Weltleitung und Gesetzgebung auch die des Schutzes der sie darum Bittenden beilegt? Ist es ein Instinkt, der den Glauben gebiert, daß divine Personen da seien, die dem Menschen hilfreich sind? Bewirkt vielleicht dieser Glaube, so lange nicht andere Wege dem Menschen zur Abwehr der ihn umringenden Gefahren bekannt sind, eine innere Kraft, eine Zuversicht, die es ihm möglich macht, gegen die Feinde Stand zu halten? Wirkt vielleicht diese durch den Glauben an Gott erlangte Zuversicht autosuggestiv, daß der Kranke neue Kräfte zur Heilung erlangt und der Krieger und der im Leben Ringende in seinem Kampfe Mut?

Möglich ist es. Möglich ist jedoch auch, daß dieser innere Glaubensinstinkt nur dazu dient, dem Menschen in der Antizipation des Genusses des durch den Glauben zuversichtlich erwarteten Glücks einen Trost zu gewähren. Von den Bildern seiner Hoffnungen und seiner Erwartungen erfüllt, setzt sich der Mensch über die Misere des Tatsächlichen hinweg.

VI.

Dieses Bedürfnis, hoffen und glauben zu dürfen, ist jedoch nicht der einzige Faktor, der den aus elementaren Bestandteilen entwickelten großen divinen Gestalten die innere Macht verlieh.

Auserlesene und dazu beanlagte Menschen empfinden in Stunden seltsamer Weihe ein Gefühl der inneren Zusammenhänge des Seins. Gedanken folgen diesem Gefühl und suchen das vage und dunkel Empfundene in klare bewußte Formen zu fassen. Der Begriff des lebendigen *Alls*, das zugleich das Eine ist, wird nun unter dem Einfluß dieses *Gefühls der inneren Zusammenhänge* erdacht. Dieses das ganze Sein Zusammenfassende, dessen sich der Einzelne als ein Glied fühlt, scheint eine überweltliche stärkende Macht zu sein, die den Einzelnen zu sich heranzieht oder ihn nach fernen ungekannten Zielen hintreibt. Magische Gewalten scheinen diesem Weltganzen zu entströmen.

Sofern der Erleber dieser Prozesse ein Denker ist, wird er sich mit diesen abstrakten, gedanklichen Formen begnügen, die je nach seinem Charakter und seinem Anschauen verschieden gefärbt sind. Aber der nicht abstrakt Denkende, der jenes Gefühl erlebt, der sich zwar nach dem Übersinnlichen getrieben fühlt, aber nicht weiß, nicht sieht, wo dieses Ziel ist, greift, um seinem vagen Gefühl ein bewußtes Objekt zu geben, nach derjenigen unter den ihm zugänglichen Vorstellungen, die an Macht dem da vage Empfundenen am nächsten zu sein scheint. Die Gestalten der großen, helfenden, weltleitenden, gebotegebenden, ins Leben eingreifenden Götter sind am geeignetsten dazu, diesem vage Empfundenen als Symbole zu dienen.

Und bald werden Symbol und Substrat identifiziert. Man glaubt Gott zu fühlen, Gottes bewußt zu sein. Die vage empfundenen Eigenschaften

jenes übermächtigen Ganzen werden auf die Gestalt des zum Symbole des Ganzen auserkorenen Gottes übertragen.

Jahve, Visnu sind nicht mehr die anthropomorphen Götter der altisraelitischen und altindischen Zeit, sondern ihnen werden jetzt zwei neue sie umgestaltende Attribute, die jenem großen Gefühle entstammen, hinzugefügt! Allheit und Einzigkeit! Der Mensch glaubt von nun an nur noch an einen Gott. Gott ist das All. Das Gefühl der inneren Zusammenhänge, das den Allheitsbegriff gebar, gewinnt jetzt die Gestalt des Gottesgefühls, des Gottes-bewußtseins.

---

# Die Verschiebung der religiösen Lage und der Staat.

Von **Reinhard Liebe.**

Wenn ein Staat dauernd stark sein und vorwärts kommen will, so ist es nötig, daß alle seine Glieder von derselben Grundstimmung erfüllt sind und in den letzten Lebensfragen dieselben Ziele haben. Beides gewährt am sichersten die Religion. Deshalb ist Religion der beste Kitt eines Staates. Das wußten die alten Völker. Für sie fiel Religion und Politik oft geradezu zusammen. Zum wenigsten standen sie geschlossen zu ihrer Volksreligion und gingen, wenn die alte unbrauchbar wurde, nur *volksweise* zu einer neuen über. Noch heute zeigen diejenigen Völker besondere Frische und Kraft im politischen Leben, die von einer einheitlichen religiösen Stimmung durchdrungen sind, – so England und auch die Vereinigten Staaten –, während es mit anderen abwärts geht, weil jeder religiöse Zusammenhang aufgehört hat.

Dem deutschen Volke ist seit Jahrhunderten seine religiöse Zerrissenheit ein hartes Problem gewesen. Längst war das reinkatholische Frankreich und das reinprotestantische England eine Kulturmacht geworden, ehe wir auf diesen Namen Anspruch machen konnten. Weil uns die religiöse Einheit fehlte. Und noch heute kranken wir an dieser Not. Die *äußere* Einheit haben wir ja glücklich erreicht und mit Blut zusammengeschmiedet. Aber von einer *inneren* Einheit, von einer deutschen Einheitskultur kann noch keine Rede sein. Und während das politische Leben bei andern Völkern das Bild eines *gesunden* Ringens verschiedener Kräfte bietet, zeigten unsere politischen Kämpfe in ihrer Schärfe und Gereiztheit eine *ungesunde* gegenseitige Befehdung und Verkleinerung, wie sie Gegner lieben, denen jeder gemeinsame Boden gleicher Grundstimmung und gleicher letzter Interessen fehlt. Das hat natürlich die verschiedensten Ursachen; die stärkste ist doch die heillose Zerrissenheit in religiösen Dingen. Und damit muß jedenfalls einmal ein Ende gemacht werden. Von hier aus wird es verständlich, wenn Zentrumspolitiker allen Ernstes ihrem Vaterlande zu dienen glauben, indem sie dem *Katholizismus* das politische Übergewicht in

Deutschland schaffen möchten. Aber auch die Politik Stöckers und seiner Freunde und in weiterem Sinne auch die der konservativen Parteien liegt in dieser Linie: daß man das neue deutsche Kaisertum als eine spezifisch protestantische Macht ansieht und das deutsche Reich um seines Bestandes und seiner Wohlfahrt willen durchweg mit protestantisch religiösem Geiste zu erfüllen bestrebt ist. Beide empfinden die politische Not, die aus der religiösen Uneinigkeit hervorgeht, und beweisen in dieser Hinsicht einen größeren politischen Scharfblick als die Liberalen, die gleichgültig dagegen zu sein pflegen. Beide aber gehen freilich von einer Voraussetzung aus, die in keiner Weise mehr zutrifft: daß nämlich die Religion bezw. daß eine der beiden Konfessionen tief im Volksleben wurzele. Das ist nun aber ganz sicher nicht der Fall. Und zwar liegen die Verhältnisse so — wie sich leicht zeigen läßt —, daß nicht etwa bloß eine vorübergehende Abneigung gegen Kirche und Religion um sich gegriffen hat. Es ist vielmehr als eine geschichtliche Notwendigkeit zu betrachten, daß gegenwärtig eine dauernde und noch wachsende Entfremdung der breiten Masse des Volkes von jeder konkreten Religion überhaupt vor sich geht.

Man spricht heute vielfach von einem Wiedererwachen des religiösen Geistes in Deutschland. Aber davon ist höchstens etwas in Büchern und Zeitschriften und jedenfalls nicht im Leben der breiten Masse zu spüren. Und wo es da ist, pflegt es sich keineswegs um konkrete Religion, sondern nur um leichtreligiöse Stimmung zu handeln. Auf beides aber kommt es mir hier an. Es kann ja darüber gar kein Zweifel sein, daß es gerade heute unter uns sehr viele einzelne gibt, die von religiöser Sehnsucht erfüllt sind, und darunter auch viele, die es zu einer ganz echten und tiefen Religiosität bringen. Gerade diese religiöse Vertiefung bei einzelnen ist eine notwendige Begleiterscheinung der allgemeinen religiösen Indifferenz der Masse. Und nur sie erweckt uns ab und zu den Eindruck einer religiösen Erneuerung. Das Volk aber in seiner Masse kann garnicht mehr religiös sein. Das ist einfach das notwendige Ergebnis eines deutlichen geschichtlichen Prozesses. Es hat sich ja im letzten Jahrhundert ein unglaublicher Umschwung in der Stimmung und Lebensführung des Volkes vollzogen. Wie unsicher war man einst dem Leben und seiner Not gegenüber! Die Unkenntnis der natürlichen Zusammenhänge und die Unfähigkeit, den Nöten aus eigner Kraft beizukommen, gebaren fortwährend Furcht und Angst. Und es gab nur eine Hilfe gegen diese mächtigen Beherrscherinnen des Lebens: die Religion. Völker mit anderem Temperament haben sich leichter darüber hinweggesetzt und bedurften nicht in dem Maße der übernatürlichen Mächte und der Jenseitsgedanken: das deutsche Volk brauchte sie. So ist immer früher in deutschen Landen die Religion organisch aus dem Volksleben herausgewachsen.

Sie mußte nicht aufgepredigt und aufgezwungen werden; sie gehörte zum Volke in irgend einer Form, wie Familie und Vaterland. Solange es so war, blieb ihre Position unerschütterlich; und auch die heftigsten Angriffe der Wissenschaft vermochten die Religion nur zu modifizieren und allenfalls in einzelnen klugen Köpfen ernsthafte Bedenken gegen Religion überhaupt wachzurufen: das Volk im Ganzen blieb religiös.

Das ist nun alles anders geworden. Furcht und Angst sind längst nicht mehr in dem Maße Beherrscherinnen des Lebens. Es ist alles sicherer geworden. Und wo es noch nicht ist, da sind tausend neue Helfer gegen die Nöte erstanden. Die haben dem lieben Gott die Arbeit abgenommen und den Boden zerstört, auf dem allein für den Durchschnittsmenschen Religion zu wachsen pflegt. Wir kennen jetzt einigermaßen die Natur. Die wichtigsten Ursachen der Krankheiten sind entdeckt und gegen viele sichere Mittel gefunden. Wir sind nicht mehr Sklaven, sondern eher Herren der Natur. Der Dampf gehorcht uns ja und der elektrische Strom, und im Flug fahren wir über Land und Meer. Und nun ist noch der moderne Staat entstanden. Er gibt eine Sicherheit, die früher nie da war. Man denke nur an Alterspensionen und Haftpflichtgesetze. Zugleich erzieht dieser moderne Staat mit seinem demokratischen Einschlag das Volk zur Selbsthilfe und verleiht ihm ein Selbstbewußtsein, das es früher nie hatte. Aus ihm ist der Gedanke geboren, daß Masse Macht sei. Nun haben sich alle die Genossenschaften und Versicherungen entwickelt, die man zum Kampfe gegen die Nöte gegründet hat. Dem streikenden Arbeiter gibt die Gewerkschaft Brot und dem Bauer, dem sein Gut abbrannte oder ein Hagel die Ernte vernichtete, zahlt die Versicherung den Verlust zurück.

Und so erklären wir überall der Furcht und der Angst den Krieg und gehen selber herzhaft den Nöten zu Leibe. Das ist aber der Tod aller volkstümlichen Religion. Das Volk, das einst in seiner Hilflosigkeit in Gott den einzigen Helfer sah, braucht heute Gott nicht mehr. Die Religion wird ihm ein Fremdkörper, der mühsam erhalten und immer von neuem aufgepfropft werden muß. Nun erst findet die angriffsfreudige Wissenschaft fruchtbaren Boden im Volk. Man will jetzt förmlich hören, daß Religion Unsinn und längst von der Wissenschaft widerlegt worden sei. Das hat die Wissenschaft natürlich nicht getan und kann sie nicht tun. Aber eins tut sie doch: sie zerstört die alten einfachen Vorstellungen von Gott und Himmel und Jenseits und bringt dadurch die Religion ins Wanken auch bei denen, die sie noch halten möchten. Dadurch befestigt und konserviert sie in hohem Grade den Zustand der allgemeinen Religionslosigkeit. Denn es gehört nun in der Tat eine ganz tiefe und zähe Frömmigkeit dazu, wie sie nie im Volke, nur immer bei einzelnen gefunden wird, um trotz der Wissenschaft noch religiös zu sein. Und es ist tat-

sächlich ein ungewöhnliches Maß von schöpferischem Denken nötig, wie es wiederum nie das Volk, nur immer einzelne philosophische Köpfe haben, um Wissenschaft und Religion in sich zu einem denkbaren Ganzen zusammenzuzwingen. Wir sehen schon an diesen beiden Problemen die berufsmäßigen Vertreter der Religion, die Theologen, zu Tausenden scheitern: Nur wenige ringen tatsächlich zeitlebens damit; die meisten schließen einen matten Kompromiß, und viele andere (mehr als man weiß, sie wissens selber kaum) flüchten aus der Qual der Probleme zurück in den schützenden Schoß der kirchlichen Tradition. Was soll man da vom Volke erwarten? Das Volk kann beides nicht; es hat nur die Wahl: entweder Wissenschaft oder Religion. Und es hat sich bereits für jene entschieden, die sich ihm überall im Leben bewährt, und diese verworfen, ohne die es im allgemeinen ganz gut auskommt.

Das ist die Lage der Dinge heute. Wenn es noch eines Beweises bedarf, daß es so ist, so braucht man nur auf die Erfolglosigkeit der kirchlichen Propaganda hinzuweisen. Sieht man vom äußeren Bestande ab, den die Kirche mit Hilfe des Staates aufrecht erhält, und bringt man die Gegenden in Abzug, in denen der geschichtliche Prozeß noch weiter zurück ist, so ist die Erfolglosigkeit der kirchlichen Bemühungen um das Volk evident. Was haben die Kirchen getan in Wort und Schrift, um wieder Wurzel zu schlagen im Leben des Volkes! Der ganze ungeheure Apparat der kirchlichen Vereine steht im Dienste dieses Interesses. Und der Erfolg? 1 – 10 % Getreue, oft weniger. Natürlich lassen sich viele religiös anregen bei der Konfirmation und dann zehn Jahre später bei der Trauung und dann etwa noch einmal beim Tode des Gatten. Aber das ist kein religiöses Volksleben. Wo ist die Gemeinde, die einmütig voll Begeisterung steht zu ihrer Kirche und Gut und Blut opfern würde für die Religion? Das gibt es nicht mehr. Und weil sie so erfolglos ist, trägt heute alle kirchliche Propaganda einen stark krankhaften Zug. Man merkt es ihr an, daß ihr die Freude und die Siegeszuversicht fehlt. Überall ein forciertes Drängen und Werben und Kämpfen um die Seelen; und hinter der propagandistischen Tätigkeit tritt stark zurück, was doch ursprünglicher Zweck jeder religiösen Gemeinschaft ist: Erbauung, Leben und Freude in Gott.

Und das alles gilt von den freieren Richtungen ebenso wie von den konservativen. Bei ihnen sucht man meist in den Rückständigkeiten und wissenschaftlichen Mängeln der Kirche den Grund der großen Entkirchlichung und wirft eine riesenhafte Literatur unters Volk, die aufklären und eine modifizierte Religion bringen soll. Aber der Masse hilft keine Aufklärung, weil ihr überhaupt die wichtigsten Anknüpfungspunkte für konkrete Religion verloren gegangen sind. Sie liest vielleicht vieles gern, freut sich über die Kritik am Alten und läßt sich einiges Neue gern gefallen; religiös wird sie nicht. Was ist denn aus der sogenannten „modernen Theologie" ge-

worden? Auf den ersten Lehrstühlen sitzen ihre hervorragenden Vertreter und tragen vielleicht das Beste vor, was heute überhaupt von der Wissenschaft über Religion und Christentum gesagt werden kann. Und ihre Jünger — die wenigen, die ihr wirklich und entschieden treu bleiben noch nach den Studienjahren — gehen hinaus unters Volk und reden und schreiben, klug, verständlich und auch mit Wärme. Und das Ergebnis? Willige Leser und Hörer und ein paar Anhänger, aber kein Volk, keine Begeisterung, kein Frühlingssturm über die Felder, der mächtig neues Leben weckte, keine Masse, die froh und stolz das Neue tragen und gestalten und Opfer dafür bringen möchte.

Auch Frenssen, der längst in Jörn Uhl über diese ganze kirchliche Art hinausgewachsen war, hat in Hilligenlei den Talar, den er inzwischen äußerlich abgelegt hatte, noch einmal innerlich angezogen, drängt und wirbt im Volke mit krankhaft gesteigertem Eifer für seine Religion und träumt von großer religiöser „Wiedergeburt" durch seine Aufklärung. Aber für beinahe alle dieser typischen Nöte in Hilligenlei sind vielmehr nüchterne Sozialpolitik und gesunde Erziehung besonders in sexueller Hinsicht die geborenen, zeitgemäßen Helfer und nicht etwa der „gütige Held" von der „galiläischen Heide", der über diese Dinge wenig zu sagen hat.

Am deutlichsten aber hat sich die Erfolglosigkeit aller derartigen Bemühungen da gezeigt, wo der geschilderte geschichtliche Prozeß am schroffsten zur Erscheinung kam: im Sozialismus. Hier hat auch die Arbeit derer versagt, die mit großem Verständnis für die Wünsche der sozialdemokratischen Arbeiter und mit einem offnen Ohr für alle ihre wissenschaftlichen Bedenken gegen die kirchliche Tradition an sie herangetreten sind. Natürlich hat man sie schließlich gerne angehört und die herkömmliche verbitterte Feindschaft stellenweise in freundschaftliche Aussprache verwandelt: aber es gibt noch nirgends in Deutschland eine größere Gruppe sozialdemokratischer Arbeiter, die gemeinsam sich der entschiedenen Pflege einer *konkreten* Religion widmeten. Und sie wird es nie geben, weil gerade im Sozialismus der Gedanke der Selbsthilfe seinen entschiedensten Ausdruck gefunden hat und damit eben dort der Boden, auf dem für den Durchschnittsmenschen allein Religion zu gedeihen pflegt, am sichersten zerstört worden ist. Denn gerade der Sozialismus mit seiner großartigen Organisation gibt seinen Anhängern eine Fülle von Stolz und Kraft und Lebensmut und die meisten der Eigenschaften, die früher die Religion den ihren gab, und es ist verzeihlich, wenn er von einigen seiner Freunde geradezu als religiöse Macht bezeichnet worden ist. Er ist tatsächlich für das Industrievolk heute der brauchbarste *Ersatz* der früheren Volksreligion geworden. Eine konkrete Religion ist er selber natürlich nicht.

Und so kann denn an der Tatsache kein Zweifel sein, mag es einem

nun lieb sein oder leid: *das Volk in seiner Masse ist für die Religion verloren.*

Wenn das aber der Fall ist, so ist damit auch die Unmöglichkeit dargetan, daß man in Zukunft bei uns *noch irgendwie Politik mit Religion* machen könne. Das deutsche Volk als Ganzes wird weder jemals protestantisch, noch katholisch, noch überhaupt in irgend einer Form entschieden religiös sein. Die Hoffnung auf eine innere Einheit, auf jene Einheitlichkeit der Grundstimmung, die wir im Anfang als unerläßlich für uns bezeichneten, scheint damit gebrochen. Sie scheint es um so mehr, als die Kirchen und religiösen Gruppen angesichts ihrer geringen Erfolge naturgemäß nur immer erbitterter kämpfen, sich gegenseitig für das Übel verantwortlich machen und die religiösen Gegensätze ins Unerträgliche steigern. Hierin liegt allerdings eine große Gefahr, für den Staat nicht nur, sondern für die Religion selber, weil alle ihre Kräfte auf ein verfehltes Ziel gerichtet, ihr Wesen dadurch verzerrt und ihre wahren Interessen vernachlässigt werden. In dieser bedenklichen Lage gibt es nur *eine neue Parole*, die für jeden, dem Religion oder Staat oder beide am Herzen liegen, ausgegeben werden muß. Sie lautet: *Das Ideal der Volksreligion entschlossen fallen lassen und alle Kräfte daran setzen, daß eine einheitliche physische, ethische, ästhetische und politische Kultur des Volkes organisch herangebildet werde.*

Es ist ja ohne weiteres klar, daß dies für den *Staat* das einzig Richtige ist. Die großen Stimmungsgegensätze im Volke würden verschwinden, sobald es sich nur erst dem Einfluß der gegensätzlichen religiösen Konfessionen und Richtungen entzogen hätte und zusammengeströmt wäre auf der großen Straße der allgemeinen Kultur, die langsam von der neuen Zeit gebaut worden ist. Gleichzeitig wären dem Volke neue *gemeinsame* Ideale an Stelle der alten der konkreten Volksreligion gegeben, wenn nur erst überall eine entschiedene Erziehung zu diesen allgemein kulturellen Werten eingesetzt hätte. Nicht eher freilich könnte der Staat auf die Religion als Bundesgenossin verzichten, als bis er Gewißheit darüber hätte, daß wirklich auch von den religiösen Gruppen positiv in diesem Sinne gearbeitet würde. Und dazu allerdings wird die *Kirche* wenigstens sich nur sehr schwer entscheiden. Es wird ihr schon schwer genug werden, die Volksreligion preiszugeben. Es sind ja wahrhaftig nicht bloß hierarchische Gelüste, die ihrer Tätigkeit am Volke zugrunde liegen. Es ist gewiß weithin der ehrliche Wunsch, Gott zu dienen und das „Reich Gottes" aufzurichten und auszubauen in der Welt. Jahrhundertelang schon schien ihr das unter uns in großem Umfange gelungen: und nun soll sie auf einmal das Volk, das ihr immer gehört hat, fahren lassen? Für *ganz* unmöglich aber werden es viele halten, daß sie statt religiöser nun plötzlich allgemeine Kulturarbeit am Volke leisten würde.

Und doch glaube ich, daß sie ihren letzten und reinsten Interessen tausendmal besser dienen würde, wenn sie diesen Frontwechsel vollzöge.

Ich selber gestehe, daß mir durchaus nicht bloß der Staat, sondern vielleicht noch mehr Religion und Kirche am Herzen liegt. Ich würde selber ohne Bedenken aus religiösem Interesse den schärfsten Kampf predigen gegen jenen ganzen geschichtlichen Prozeß, der so bedrohlich scheint, — sähe ich nicht, daß gerade durch ihn erst die tiefsten inneren Kräfte des religiösen Lebens zur Entfaltung kommen werden und daß dadurch den Zwecken des „Reiches Gottes" in einem viel höheren Sinne gedient werden kann als bisher.

Man muß sich nur einmal in aller Ruhe überlegen, wie die alte Volksreligion naturgemäß immer geartet war. Wir haben oben ihre letzten Wurzeln bloßgelegt (S. 131). Was ist sie anders für das Volk gewesen als ein Universalheilmittel gegen des Lebens Nöte? Ihr Schwerpunkt liegt stets demgemäß im Zauber- und Wunderglauben. Den Massenmenschen angepaßt, hält sie sich immer auf deren bescheidenem geistigen Niveau und pflegt sich mit einer Fülle von Legenden und abergläubischen Phantasien zu umranken. Sie kann in dieser Form für einzelne besinnliche Menschen köstliche Früchte tragen: die Masse hält sich ans Rankenwerk und an das Halb- und Falschreligiöse in ihren Gedankenkreisen. Das alles aber ist doch kein religiöses Ideal. Das ist doch nicht die Religion Jesu oder der anderen wahrhaft religiösen Genien der Menschheit. Die haben gerade immer dergleichen Wust und Kram beiseite getan und aus der krausen Hülle der Volksreligion den innersten Kern der Echtreligion herausgeschält, der weniger in Legenden und Zauberglauben als in Erlösung, Vertiefung und Bereicherung des seelischen Lebens bestand. Natürlich hat es die Masse dann ihnen äußerlich nachgemacht und auch viel von diesen Gütern der Seele geredet: im Grunde hat sie unter dem neuen Namen den alten Kram stets wieder eingeschmuggelt. Man zeige mir in der Geschichte ein Volk, das dauernd von Echtreligion durchdrungen war, so etwa wie Jesus sie wollte! Echtreligion! Das ist das tief in der Seele wurzelnde Verlangen nach dem Unnennbaren über den Sternen, in den Tiefen der Welt, — das Alles Vergessen, Glück und Leid nicht Achten, um bei dem zu sein, der unendlich und doch der Seele fühlbar nahe ist. Echtreligion, das ist die Sache ganz weniger Einzelner, eine Sache der Einsamkeit, der tiefsten Seelensehnsucht. — Man nennt die letzten zwei Jahrtausende „christlich", und man kann gern zugeben, daß überall in unsern Landen Christentum da war und viel Rohheit in Gesittung verwandelt hat. Aber „religiös" war keines dieser Jahrhunderte und ihrer Völker. Das sind nur immer Einzelne gewesen. Ist es da wirklich — religiös betrachtet — ein so großer Verlust, wenn die

Volksreligion zu Ende geht und die Erziehung der Massen in ganz anderer und viel erfolgreicherer Weise betrieben wird? Und wenn sich nun gar noch zeigt, daß dadurch erst recht für das Werden und Wachsen der Echtreligion die Bahn frei wird?

Denn mit dem Ende der Volksreligion sinken auch Aberglaube und Zauberwesen, diese Stiefbrüder und Erzfeinde der Echtreligion, ins Grab. Ein neues Geschlecht steigt auf, das freilich in seiner Masse die Kirchen meidet, aber zugleich alle Irreligion und alle religiösen Wahngebilde früherer Zeiten zum Teufel jagt. Früher wurde es dem Einzelnen wirklich schwer, bis an das Zentrum der Religion vorzudringen: an ihrer Peripherie lagerte das Volk mit seiner Halbreligion und hüllte mit den Nebeln seiner religiösen Zerrgebilde die Echtreligion im Innern in Dunkel. Es gehörte schon ein ganz seltener Grad von Willenskraft und Geistesbildung dazu, um die Nebel zu zerteilen und durchzudringen bis ans Herz der Religion. Das wird nun anders. Die Masse flutet langsam ab von der Peripherie der Religion und zerstreut sich hinaus in das Land der religiösen Indifferenz. Das Zentrum aber wird frei. Leicht läßt sich der Weg jetzt finden bis ganz nahe hin an das Herz des lebendigen Gottes. Es kann gar kein Zweifel sein, daß wir heute schon gleichzeitig sehr viel mehr einzelne echtreligiöse Menschen unter uns haben als zu irgend einer Zeit früher. Ein Augustin stand einzig da in seiner religiösen Größe unter den Völkern seiner Zeit. Und wir stehen mit Ehrfurcht vor diesem Genius, weil seine Zeit neben ihm klein ist. Aber man darf getrost behaupten, daß es heute mindestens hundert, vielleicht tausend Menschen seiner religiösen Tiefe und Kraft gibt in Deutschland allein. Das ist kein Verdienst. Denn das Zentrum der Religion ist nicht mehr verstellt von Massenreligion wie einst.

Und darum begrüßen wir im Interesse der Religion diesen ganzen Prozeß, gegen den sich noch die Kirche mit allen Mitteln sträubt, als eine Erlösung, als einen Fortschritt, von dem der Fromme getrost sagen darf: Gott will ihn. Es kann für Gott nicht auf die Bekehrung Vieler, sondern nur auf die Echtheit und Intensivität der Frömmigkeit derer ankommen, die ihn suchen und finden. Es kann ihm nichts an der Quantität, nur alles an der Qualität der Gläubigen liegen. — Es ist doch möglich, daß auch der Kirche diese Erkenntnis langsam aufgeht, wenn es immer unerbittlicher klar wird, daß ihre ganze Propaganda erfolglos ist und deutlich an ihrer Stirn den Stempel des Geschichtswidrigen und Gottwidrigen trägt. Und dann kann man doch vielleicht hoffen, daß man nicht ganz zu tauben Ohren redet, wenn man ihr und ihren Freunden zuruft: Laßt doch die Massen einmal mit eurer Religion in Ruhe. Laßt endlich den Wahn der Jahrhunderte fahren, als müßten noch immer um jeden Preis alle Menschen „Christen"

werden. Und sammelt nach innen die Kräfte, die ihr in unabläßiger Mühe nach außen verspritzt. Ihr habt unter dem Lärm der Propaganda verlernt, in stiller Gemeinschaft euch zu verbinden und im engen Kreise Gott zu suchen und zu finden. Werdet erst wieder ruhiger, fröhlicher und stärker unter euch. Und dann erst kommt und seht euch nach den andern um.

Denn helfen sollt ihr auch. Nun erst recht. Helfen, nicht predigen und werben. Nichts Fremdes aufdrängen — wie Gott es jetzt ist für die Massen —, sondern das Gute in ihnen fördern. Heranbilden, was jetzt ihr Bestes ist, gleichviel, ob dieses gerade es war, das ihnen die Religion genommen hat: die Selbsthilfe heranbilden in allen physischen und psychischen Nöten. Verständige Hygiene. Kampf gegen Trunksucht, gegen Tuberkulose und Syphilis. Sexuelle Erziehung. Erziehung zur Ehe. Erziehung zur politischen Selbständigkeit, zur Selbständigkeit im Urteil in Weltanschauungs- und ästhetischen Fragen. Gesunde Volksaufklärung, Volksakademien, Sozialpolitik, Freiheit und Schutz allen Interessengenossenschaften usw.

Kein Freund der Religion wird daran zweifeln, daß dies alles doch auch ein Gottesdienst ist, der Gottes würdig ist. Ein Gottesdienst freilich mit Gott im Herzen, nicht auf den Lippen. So etwa wie Jesus es wollte im Gleichnis vom Endgericht: sie haben den Kranken geholfen und die Gefangenen besucht, und sie wußten es nicht, daß es Jesus war, dem sie dienten. Und ein Gottesdienst, der zugleich die beste Propaganda ist für die Religion. Eine schweigende Propaganda. Denn es ist garnicht auszudenken, wie stark die Anziehungskraft der Religion sein muß für ein Volk, das wenig weiß und hört von Religion und nur überall ihre herrlichen Früchte sieht. Und schließlich kann es dahin kommen — gerade durch diese neue Taktik, — daß noch einmal ein ganz neues Geschlecht heraufkommt, das reif auch würde in seiner Masse für ganz echte Religion, für eine Religion, die nicht bloß in Schwäche und Not, sondern in Kraft und Freude ihre tiefsten Wurzeln hat.

Tatsächlich sieht man schon hier und da die Besten unter unseren religiösen Männern und Frauen, die die Zeichen der Zeit verstanden haben, in dieser neuen Weise arbeiten. Das ist durch Frenssen prächtig im Jörn Uhl geschehen, das eben doch ein Zeitbuch wie kein anderes ist. „Das Herz bei Gott und die Hände gegen alles Schlechte, das ist das Christentum." Oder wie der Pastor sagt: „Wir sollen Vertrauen haben, daß Gott im Himmel uns zu aller Zeit mit immer guter Absicht zur Seite steht. Wenn aber einer zu diesem Gottvertrauen nicht kommen kann — denn das ist nicht jedermanns Sache —, und kann ohne Gottvertrauen das Gute und

Liebe tun: so soll man es genug sein lassen und sich freuen. Das Dienen, das Sich-opfern, oder das Helfen und Treusein oder wie man es nennen will: das ist das rechte Christentum".

So das Buch. Und im Leben hat kaum einer entschiedener die Wendung vom Alten zum Neuen vollzogen als wieder ein ehemaliger Pastor: Friedrich Naumann. Wer sein Leben kennt, weiß, daß stets Frömmigkeit die mächtigste Triebfeder seines Handelns gewesen ist, aber in steter Wandlung. Zuerst im Propagandaeifer und an Stöckers Seite, dann mit der „nationalsozialen" „Hilfe", die noch die „Gotteshilfe" im Titel nennt, bis er zuletzt alle religiösen Tendenzen fallen läßt, um nur noch mit reinpolitischen Mitteln zu arbeiten an der Bildung des neuen Geschlechts. Er hat gelernt, daß Religion oft „mehr besteht im Schweigen als im Reden". („Briefe über Religion" am Schluß.) Und ein andrer Theolog, Walther Classen in Hamburg, an dessen tieffrommer Gesinnung wieder kein Zweifel sein kann (vgl. sein Buch „Christus heute", München Beck 1905), wünscht ausdrücklich, nicht fromme Jünglinge, sondern in erster Linie tüchtige Bürger und treffliche Menschen in seinen Jugendvereinen heranzubilden. Und eine ganze Bewegung hat sich ihm angeschlossen. Es gibt auch sonst schon viele fromme Männer und Frauen, die mit dem Bekehrungseifer und der herkömmlichen Wohltätigkeit entschieden gebrochen und an ihre Stelle die Mitarbeit an der großen allgemeinen Erziehung des Volkes gesetzt haben. Schon manche Pfarrfrau hat in der Stille ihr Missionskränzchen geschlossen und geht nun lieber zu den Heimarbeiterinnen und zu den Mädchen in die Fabrik und spricht mit ihnen über die Ehe und über die Nöte ihres Standes und ihres Geschlechts.

Das alles gibt uns den Mut zu der Hoffnung, daß auch die Kirchen langsam überall die große Frontveränderung vollziehen und sich entschließen werden, sich einmal gänzlich auf die kleinen Kreise ihrer Getreuen zu beschränken, die Arbeit an dem großen Volke aber durchaus zu revidieren. Und daß sie es sich dann gerne gefallen lassen, wenn auch die Stellung des Staates zu Kirche und Schule sich entsprechend verschiebt.

Und nun denke man, daß das, was hier aufleuchtet an einzelnen Stellen wie verstreute Quellen in weiter Heide, sich langsam sammelt zum mächtigen Strome und verstärkt wird noch durch den gewaltigen Zufluß aller der Kräfte, die jetzt schon aus anderen als religiösen Gründen an demselben Werke tätig sind: Was kann das für eine Macht geben! Und was für ein Volk! Kein Kampf mehr und keine Divergenz der verschiedenen religiösen Gruppen in dieser Arbeit, weil alle dasselbe Ziel dabei haben: tüchtige, feine Menschen zu bilden. Und dann an ihrer Seite die Unreligiösen, die doch dasselbe wollen, die großen Politiker und

Mediziner, die Ethiker und Äſtheten, die ihr Wiſſen und Wollen in den Dienſt der Allgemeinheit ſtellen.

Und ſo iſt doch etwas möglich wie eine deutſche Einheitskultur, gerade angeſichts der Verſchiebung der religiöſen Lage. Und möglich iſt ſo etwas wie eine große gemeinſame Stimmung im Volk, eine einheitliche Weltanſchauung, – ganz ſicher ohne konkrete Religion, aber doch hier und da (und ſchließlich vielleicht überall) von einem feinen religiöſen Duft umhaucht. Und darum ein Staat voll Kraft und geſchloſſenem organiſchen Leben!

Man wird das alles eine Utopie ſchelten. Und gewiß iſt es ein Ideal, das nie ganz erreicht werden wird. Aber ohne Ideale kommen wir niemals weiter im Leben.

---

# Die Religionsphiloſophie des Jakob Friedrich Fries.

Von **Carl Brinkmann.**

Die deutſche Kultur ſehnt ſich heute offen und insgeheim ſehr ſtark nach der Zeit vor hundert Jahren zurück. In ihren künſtleriſchen Überreſten fühlen wir eine Verwandtſchaft mit unſeren Lebensbedürfniſſen, gegen die alle Formen des Zwiſchenraumes überraſchend blaß werden. Ihre praktiſchen und ihre theoretiſchen Beſtrebungen zeigen uns die Größe und Reinheit, die auch der niederſten Forderung noch den Glanz ferner Ziele gibt. Wir empfinden dort eine unerhörte Frühreife aller Zuſtände. Ein öffentliches Leben, vielleicht nicht von größerer Breite als das unſre, aber von lebendigerer und tieferer Einheitlichkeit. Darin eine Spannung des Willens und des Gedankens, wie ſie die letzten Entſcheidungen mit Händen zu greifen glauben muß.

Eine mächtige Woge erhebt ſich mit unendlichem Rauſchen, ihre Krone leuchtet eine Weile in gelaſſener Vollendung, da ſenkt ſie ſich langſam mit ſatter Wolluſt zum Grunde: ſo verlief damals das deutſche Leben vom Rationalismus zu Klaſſizismus und Romantik. Uns aber bedrängt die Frage, was denn da ſtürzen und zerbrechen mußte, und weshalb gerade der Fall, ja ſein letztes Gerinnſel und ſeine feinſte Zerſtäubung noch ſo voll Schimmer und Duft ſind.

Der höchſte und letzte Abſchluß des Daſeins, der dem Menſchen Religion heißt, hat in den Wandlungen dieſer Entwicklung die mannigfaltigſte Deutung erfahren. War dieſe Entwickelung nicht in unſerer Geſchichte die erſte, die überhaupt ſolche Deutung wagte? Daß ſie auch hier mit einem Äußerſten begann und mit einem andern endigte, iſt eine geläufige Anſicht. Weniger geläufig, daß der Klaſſizismus dieſen Gegenſatz nicht überwunden hat. Der rationaliſtiſche Deismus ſei eine einſeitig moraliſierende Religion: ſo iſt es

auch bei Schiller so gut wie bei Lessing. Die katholische Romantik werde als Ästhetik der Kraftlosigkeit erkannt: Goethes Pantheismus ist eigentlich schon aus derselben Verlegenheit geboren. Das Widerspiel der eigenwilligen und der hingebenden Geisteskräfte kam in den Menschen nie auch nur einen Augenblick zu der großen Ruhe, deren Schein wir aus ihren Werken schlürfen. Uns dünkt in dieser Nähe, die einen warten noch auf eine Blüte, die andern trauern schon in einem Welken.

Die große Tat des Rationalismus war die Wendung der Spekulation in den Menschen hinein, in dem neuen und aller Scholastik entgegengesetzten Sinne, daß hier (jenseits von den Gegensätzen individueller Philosopheme) alles zur Aufnahme und Nutzung der modernen Erfahrungswissenschaften trieb. Das Verlassen kirchlich interessierter Standpunkte ist lange nicht die vornehmste Entscheidung des neueren Denkens gewesen. Denn die Wallung der geistigen Kräfte rührte das Leben aller Stände und Parteien in äußerster Breite und Tiefe an. Das ist vielmehr das Gesetz des Zeitalters, daß weit über einzelne Widerstände und auch über die ausgesprochenen Absichten hinweg der Blick der Denkenden die unbeirrte Heldenkraft der inneren Freiheit gewann. Die Seele schwimmt nicht mehr wie beim mittelalterlichen Menschen verloren und klein im endlosen Meere der Dinge, das ihr die Rauch- und Feuersäulen der Offenbarung allererst erleuchten sollen. Sie selbst erhebt sich jetzt trotzend in der Mitte des All. Das Bewußtsein ihrer Stärke erfüllt die Geister der abendländischen Christenheit mit einem sokratischen Rausche. Der Wille des Denkens breitet seine Klarheit um sich her, und unter ihr wird von neuem aller Stoff lockende Eroberung: denkbar. Die fernere Entwicklung ist dann wirklich nur noch Sache des stofflichen Fortschritts. Im Anfang ist der Geist mit sich allein. Aber allmählich versammeln seine Diener wieder alle Reichtümer der Welt um ihn. Da scheint sich das Wunder zu begeben. Dem Einsamen ist es, als schmiegten sich ihm die Dinge vertrauter, das in sich gekehrte Auge glaubt auch ihnen auf einen geheimen Grund zu sehn. Dabei hat diese Einsicht doch nichts mystisch Verschlossenes, weil sie des Geistes eignes helles Werk ist. Man kann sagen, wie sie entsteht, an festen goldnen Ketten von Urteilen hinauf- und hinabsteigen. Den künstlerischen Visionen der Welteinheit tritt hier eben das umgekehrte Prinzip in den Weg: Natur und Seele und Gott hängen an einem Bande, dessen jeder Intellekt mit Notwendigkeit mächtig ist. Das Jauchzen jeder großen Befreiung von „Hinterwelten" zittert durch diese Gedankenkreise. Sie haben mit starkem Griff den Himmel auf die Erde herabgerissen.

Es ist noch heute nach anderthalb Jahrhunderten eine aufregende Vorstellung, wie die beiden mächtigen Schwungräder des Rationalismus fast im gleichen Augenblick zum Stillstand kamen. Den stolzen Lauf der Erfahrungsphilosophie hielt der Ruf David Humes nach ihren Voraussetzungen

an. Mit furchtbarem und entschlossenem Ernst. Denn er gab keinen Raum mehr, das Spiel der Empiristen und Aprioristen ins Unendliche fort zu spielen und auch diese Enttäuschung wieder bei den Tröstungen des Verstandes zu vergessen. Lange aber ehe diese Lage in Wissenschaft und Leben begriffen worden ist, war schon auf der andern Seite die allwissende Logik selbst in eine noch vernichtendere, eine heimlichere Katastrophe gefallen. Das unerhört feine Werkzeug der Kantischen Kritik hatte sich langsam durch die ganze Länge ihres Baues gebohrt und seine Hohlheit ermessen. Der Streich, der dem Humeschen Zweifel begegnen sollte, traf in Wahrheit zum gleichen Ziel wie der Angriff. Auf der Erkenntnisstufe der Mathematik schienen – wie einst bei Platon – jene nichtempirischen und doch nichtlogischen Grundüberzeugungen gesichert und verloren doch gerade durch diese Erhebung den letzten Halt an der Wirklichkeit. Der Begriff, der von ihnen übrig blieb (man ist gewöhnt, ihn den formalen Idealismus zu nennen) war problematisch. Was war das, welches weder zu erfahren noch aus Erfahrenem zu beweisen war? Nur etwas außer, bestenfalls über aller Theorie, ein Interesse, konnte es an seiner Stelle befestigen. Und in der Tat nahm das kantische System bald diese Form an. Der Beweis der Kategorien aus der Möglichkeit der Erfahrung schloß doch nur dem, der gerade dieser Erfahrung (wie man ja heute zu meinen pflegt: der der damaligen Naturwissenschaft) einen Wert beilegte. Und das ganze unendliche Reich des Niezuerfahrenden war mit noch größerer Kühnheit in der einen tapfersten Anstrengung dieser tapferen Zeit, der Konzeption der praktischen Vernunft und ihres Gesetzes, festgeankert.

Es ist für uns Nachkommen nicht schwer zu erkennen, wie durch dieses ungeheure letzte Wagnis der Aufklärung ihr intellektualistisches Prinzip weit hinten ins Wesenlose geschleudert wurde (wir glauben zu verstehn, warum in Kants Namen alle höchsten Taten des jungen Jahrhunderts geschahen). Man muß in Leonard Nelsons neuem Buche über das sogenannte Erkenntnisproblem lesen, wie klar und bestimmt doch schon von der zeitgenössischen Wissenschaft die Drohung (und die versteckte Aufforderung) des eigentlichen Kantianismus verstanden worden ist. Nicht alle blieben wie Salomon Maimon mit der bloßen Unzufriedenheit zufrieden. Friedrich Heinrich Jacobi gab dem Quälenden der leeren idealistischen Formen den klassischen Ausdruck und wurde darauf der erste romantische Mystiker.

Die Geschichte der Philosophie wird sich klar zu machen haben, was man in Kunst- und Kulturgeschichte schon viel besser versteht: daß dem Einbruch der romantischen Lebensanschauungen wirklich ein ganz allgemeiner Zusammenbruch der klassischen voraufging. Um es mit einem Worte zu sagen: Überall wurde der Maßstab nicht eher abgeworfen, als bis er wirklich zum drückenden Joche geworden war. Alle die siegreichen Gebilde des Absoluten: der absolute Staat, die absolute Wissenschaft, man darf auch

von einer absoluten Kunst sprechen, hingen überreif und schwer dem Abgrund zu, aus dem sie gestiegen waren, der uralten Nacht entgegen, die den grellen frechen Menschentag zu lösen kam. Dies frohe Ermatten und diese Versöhnung mit dem vergessenen, beleidigten Übermenschlichen ist das Geheimnis der sehnsüchtigen Schönheit in allen romantischen Lebenskreisen. Dieser Abend ist die Stunde der Künstler. Die großen Männer des achtzehnten Jahrhunderts sehn wir als eine brüderliche Gesellschaft, wie die Gestalten von Rauchs Friedrichdenkmal etwa. Dies ist die Zeit der großen Einsamen, Beethovens, des alten Goethe, Jacob Grimms und Leopold Rankes. Denn alles tiefste Schaffen gilt nicht länger der Menschheit, dem Handeln, dem Diesseits, kaum überhaupt Zwecken, es quillt aus sich in sich zurück wie die neue Symphonie. Hegel wird der höchste Begriff der Welt zum Stammeln von der Einheit des Ich und der Dinge. Der Schiller, für den das „Gesellschaftslied" an die Freude eine Verlegenheit zu sein anfängt, dichtet in Fichtes Schule die rücksichtsloseste Ästhetikerphilosophie, die (trotz Nietzsche) je geschrieben worden ist.

Romantik und Klassizismus, ineinander verwoben, ihre Kräfte im Widerspiel verhundertfacht, machten das Glück der Epoche vor hundert Jahren. Warum will es uns nicht wieder wachsen? Oder, was am Ende auf das Gleiche ausläuft: Wie ging es jemals verloren?

Die eine und die andere Jahreszeit des modernen Geistes hatten beide nur einen Moment des gespanntesten, gedrängtesten Lebens. Der ist vorübergegangen und auch heute nicht nachzuerleben. Die Frage unseres Verhaltens zu dieser Vergangenheit, zu einer jeden Vergangenheit, ist im Grunde wieder die alte, die Klassiker und Romantiker — wie etwa Kant und Herder — zwischen sich fanden: Wir möchten unsre eigne Zeit leben; wie weit sollen wir dazu wollen (also auch: Gewolltem gehorchen), wie weit glauben (mithin: Erhorchtes wollen)? Dieses Problem braucht man nicht zu stellen. Wird es gestellt (und dann scheint es am Eingang in alle andern zu stehn), dürfte man nicht wiederum von Wollenden oder Glaubenden lernen. Man müßte Wissenschaft vom Glauben und Wollen haben.

Der Weg dazu sähe leichter und hoffnungsvoller aus, wäre man fähig, mit derselben Bestimmtheit, mit der man die Ansprüche des rationalistischen Klassizismus abwehrt, die Sterblichkeit der romantischen Weltanschauung zu empfinden. Wer konnte es den Menschen des neunzehnten Jahrhunderts verargen, daß sie nach den Abenteuern großer politischer und wissenschaftlicher Welteroberungen das Sehnen ihrer Großväter wieder anfiel nach den Zierlichkeiten und Verschwiegenheiten einer fast mädchenhaften Lebensform? Das war so wenig als das Vorbild, die historische Romantik selbst, eine Äußerung von Schwäche oder doch nur wie der Fall des Riesen auf dem Mutterboden. Wieviel glücklicher schien diese Erlösung, diese neue Kindheit sein zu müssen, da das Übel, Alter und Altersklugheit, so tausendfach

kälter und grämlicher gewesen war. Es tut not, sich zu verständigen, daß hier nicht von den wenigen kleinen Kunstströmungen bloß die Rede ist, die sich die neuromantischen nennen oder (wie die moderne Baukunst) so genannt werden dürfen. Werden wir inne, wie romantisch das ganze Alltagsleben um uns wieder geworden ist: die Politik der Bürger, die vom Geschrei der gewaltigen gegeneinander bewegten Klassen voll ist, die Staatskunst der Völker, wo jedes mit noch viel entschlossenerer Grausamkeit sein Lebensrecht gegen das der andern setzt, das Ganze der Wissenschaften, in denen nur noch ungeheure Stoffgebiete ohne den Willen eines gemeinsamen Gesetzes und Entscheides miteinander ringen. Stark wie das Wollen früherer Geschlechter und stärker und unbedenklicher ist das Glauben geschwollen an die Bedeutung und das Gute der Dinge, alles Geschehenen und Kommenden, jedes Zufälligen und Blinden. Eben nur der eine Glaube am Anfang aller Dinge, der Glaube des Kindes an ein Gemeinsames, Bleibendes, Auszeichnendes über dem allen, ist nirgends. Und hier muß dann der Zweifel einmal auf uns kommen an der Herrlichkeit dieser Höhe; wir müssen die Ärmlichkeit dieser Zufriedenheit mit dem nächsten ahnen, die Roheit dieser Kraftproben zu verachten anfangen. Und dann sollen wir auch rückwärts in jene heldenhaften und heimatlichen Tage schauen, deren Inhalt wir schon gesteigert zu haben meinten, die Geberde jener weiblichen Männer und männlichen Frauen, tathaften Träumer und stillen Führer beobachten, ob sie der unsern gleiche. Klassisch und romantisch ist sie und mehr als beides. In ihr ist die Fröhlichkeit der Denker und der Verzicht der Wissenden, die Lauterkeit des Menschlichen und die Tiefe der Welten; ein Vertrauen zu beidem: zu Rechenschaft und Erlebnis, vielmehr ein Vertrauen in das Unauflösliche, das sie zusammenhält. Und am Ende halten wir mehr als das Bild. Sollte es niemals von einer einzelnen Wirklichkeit erfüllt worden sein, so hat es uns offenbart, was das Ziel ist: die Kraft der Seele, die zu den Sinnen den Sinn gibt und den Gedanken arbeiten läßt als Herrscherin der Sinne und des Gedankens.

Der klassizistische und der romantische Gedanke enthalten in ihrem Grunde ein gemeinsames Vorurteil der Verneinung: willkürliche Übereinkunft, das heißt Willkür der Gruppe, willkürliche Absonderung, das heißt Willkür des Einzelnen, also heißen alle beide Verzweiflung am nicht mehr Willkürlichen, Gegebenen, Tatsächlichen. Seit sich der menschliche Geist am Beginn einer neuen Zeit aufgemacht hatte, vor dem Draußen sich selbst zu entdecken, war diese Forschung eigentlich nie zur rechten Verständigung über sich gelangt, sondern erst in die eine, dann mit dem Anprall des Mißerfolgs in die andere jener Voraussetzungen gerannt, die die bloße Möglichkeit der neuen Aufgabe ins Wanken bringen mußten. Dadurch wird erklärlich, wie das Problem der Objektivität zugleich so weit vor und so weit hinter das klassisch-romantische rückt. Das Bedürfnis eines ersten

Äußeren, Erkennbaren, das die neue Welt ohne Achtung und fast mit Verachtung liegen ließ, erhebt seine Forderung zum zweiten Male nach und zum Trotz allem seither Gedachten. Das eigne Gebiet des Geistes gab im Spiegel der Dinge das alte Rätsel nur feiner, schärfer zurück, wo das Ende der Willkür, die Grenze von Natur und Satzung sei. Nur das konnte ja der Sinn der modernen Flucht vor der Vergewaltigung der Natur sein, daß zuinnerst in der Seele eine Natur im neuen Sinne, eine andere, größere Notwendigkeit gefunden würde, vor der alle einzelnen Freiheiten und Nötigungen in die Beruhigung des Daseins untergehen sollten. Und diese erste frische Neugierde des Wanderers wird seine letzte sein, wenn er alle Kämpfe der Helden und alle Bekenntnisse der Künstler durchlebt hätte: nach dem ganzen Menschen, aus dem alle diese Verhältnisse einmal entsprungen sind und der sie darum alle wieder muß in sich fassen, aufeinander beziehen und gegeneinander werten können, nach einer letzten Begreiflichkeit und Unentrinnbarkeit des Menschlichen, von der noch das unerhörteste Verlangen, die entlegenste Bestrebung sprechen, ohne es zu wissen und zu wollen. Es ist der Gedanke des Maßes und des Friedens, den wir Wissenschaft nennen. Alle andre Wissenschaft aber wartet auf die Wissenschaft vom Menschen, auf die Sicherheit auch hier, die höher ist als alle Beobachtung der Sinne und als alles Umdenken dieser Beobachtung.

Auch diese tiefste Vorstellung des Objektiven (wie nahe war ihr Kant gewesen!) hat die große Zeit vor hundert Jahren zum Ausspruch gebracht. Sie ist die eigentliche Lehre des Jakob Friedrich Fries, dessen vergessenes Leben wie ein Symbol davon war, so klar gelöst aus den tausend Verschlingungen der großen wirren Epoche; des Einsamsten unter den Einsamen, dem der einzige Schein einer großen Wirkung — unter den Studenten des Wartburgfestes — den lächelnd getragenen Opferkranz fürs Leben zurückließ.

Das ist das still Wartende, vornehm Zurückhaltende in dieser Lehre, daß ihr die Einheit des Menschlichen kein Befehl und auch kein Traum ist, sondern der geheime unbewegte Boden aller Befehle und Träume, der nie vergessen und verloren wird, und läge er nie am Tage. Nicht die erste Tatsache, der erste Schemen des Objektiven wird ergriffen; der letzte Umkreis, mit dem sich alle begnügen müssen, ist auszumessen. Das ist hier das Klassische, wenn man so will. Aber jenes Letzte ist auch das Unbezweifelbare, ewig Hinzunehmende, die Grenze, die so unbegreiflich als fest das Diesseits und damit alles Jenseits für uns bestimmt. Das ist, sozusagen, das Romantische.

In einem demütigeren und doch stolzeren, in einem gläubigeren Sinne als die Romantik kehrt dies „Selbstvertrauen der Vernunft zu ihrer unmittelbaren Erkenntnis" in die Menschheitsjugend vor dem Rationalismus zurück. Wie die Sonne ihr System sich unterwirft, aber nun selbst in die Heere der Schwestern als ein Stäubchen verschlungen wird, wirft sich der

Geist aus seiner Herrschaft über die Dinge wieder selbst ins Geheimnisvolle des Alls. An die Stelle vieler einzelner Rätsel ist dies große unlösbare getreten. Die Erhabenheit der Offenbarung, mit der vordem die Religionen drohten, umhüllt jetzt Religion und Wissenschaft in ihrer gemeinsamen Grundlage. Es ist die Form der Seele, die mit ihrem Dasein bei ihr ist und allen ihren Tätigkeiten, angeregten und selbständigen, jene unerklärbare Einheit des Menschlichen und zugleich Übermenschlichen gibt, das äußerste Was, dessen Warum kein Verstand mehr ergrübelt und noch keine Anschauung erflogen hat.

Das Vorurteil des klassisch-romantischen Zwiespalts liegt wie alle Vorurteile in einem Willen: dem Willen zum Monismus. Dem Monismus zu Liebe ist die Welt des Gedankens und die Welt der Empfindung erbaut worden. Babylonische Türme, die Welt des Gedankens wie die der Empfindung. Denn womit baut der Gedanke und wer baut mit der Empfindung? Was der Empfindung das Werkzeug, dem Gedanken den Stoff bestimmt, kann nicht abermals eine monistische Vorstellung sein. Es offenbart sich, daß Empfindung und Gedanke im Geiste ein jedes sein eignes Reich habe, in dem sich das andere ihm unterordnet. Wo unter gewissen Bedingungen (denen des unvollendbaren Neben- und Nacheinander: den mathematischen) der Gedanke alle Empfindung unter die Einheitsform des Geistes zwingt, ist das eine Reich: Wissenschaft; das Ideal des Klassizismus. Wo frei von jenen Bedingungen die Empfindung mittlerlos die Formen des Geistes zu erfüllen meint und der Gedanke zum Diener eines Spiels wird, ist das andere Reich, das namenlose, für das die Romantik tausend Namen weiß.

Zwischen den beiden Reichen aber ist die Geburt der Religion. Der Gedanke des raum- und zeitlosen Seins belebt sich mit allen Vorstellungen der Befreiung vom Wissenschaftlichen, Begreiflichen, das dem schwindelnden Gefühl nirgends die Ruhe eines Endes und doch gerade der rastlosen Sehnsucht immer nur die Plattheit endlicher Dinge zeigt. Die Armut des Menschen entflieht sich selbst in die Glorie des Göttlichen. Aber damit ist nun doch nichts erniedrigend Ironisches gesagt, kein Selbstbetrug aufgedeckt. Das ist der Adel jener ewigen Formen der Seele, daß sie über allen geordneten Stoff hinausragen. Das bloß Allgemeine hat die Bestimmung, ein Ganzes zu sein; das wesenlose, nur hier und da verwirklichte Gesetz möchte sich seinen eignen dauernden Fall erzeugen. Ein niedrer Zufall selbst erscheint, was das Verständnis, den Begriff der Erscheinungen an die Schranken des zufällig Sinnlichen gebunden hat, Freiheit nur die rein gedachte Verursachung. Die innerlichste, erste Überzeugung des Gemüts ist in der Einheit, die sich hier wie dort ihre Welt erst zu erobern hat. Religion ist so wenig ein erbetteltes Gut als Wissenschaft. Beide wurzeln in dem gleichen königlichen Geburtsrecht der Menschlichkeit, und Religion ist der höhere, ursprünglichere Anspruch. Was die philosophischen Reli-

gionen der ganzen Welt lehrten, wird religionsphilosophisch eingesehn: die Gewißheit des Glaubens ist das Band aller andern Gewißheiten.

Im Schmerz und Schrecken eines scharfen Dualismus aber ist der Anfang jedes religiösen Bewußtseins. Die ewig gleichen Sicherheiten der Seele sind im Dunkel; im grellen Lichte wehrlosen Erlebens die Kämpfe des Willens und der Wünsche mit einem sinnlos Gewaltsamen außen und innen. Die Strudel des Leids und der Schuld öffnen den Abgrund der Sünde, die Leben heißt, vor aller Ausbildung sittlicher Selbstschätzung. Nirgends ist die Größe der Friesschen Religionsphilosophie greifbarer als in der Ehrlichkeit, mit der diese Urdissonanzen des Religiösen eingestanden und begründet werden. Man denkt sich das Herrnhuter Kind, das das Grauen vor den christlichen Todesmythen bis ins Alter nicht los wurde, unter den Identitätsphilosophen, denen eine kirchliche Verklärung den Abend ihrer Tage wärmte. Es ist dann sehr merkwürdig, die Auffassung der primitiven künstlerischen Gefühlsstimmungen als ebensovieler Religionen oder religiöser Verhältnisse, die Friedrich Nietzsche in seinem ersten Buche vertrat, bei Fries mit großer Bestimmtheit im Voraus entworfen zu finden. Diese Weltanschauung begreift, wie die tragische Kunst den Menschen auf einer Welle von Leid zu jener letzten vollendenden Verneinung des Daseins im Ewigen aufhebt.

Erst von der ganz unklassischen Scheidung des Glaubens und Wissens aus wird die Ästhetik in der Religionsphilosophie, die große Erlösung der „Ahndung" verstanden. Das Wort ist ein romantisches. Und die lodernden Feuer der Romantik muß der durchschritten haben, der aus dem Verhängnis der Vernunft, aus ihrer Heimatlosigkeit in zwei Welten, das Glück des Menschlichen geboren werden sieht. Man braucht nicht bis zur Nüchternheit des Kantischen Idealismus zurückzuschauen, zu dem Gotte, der nur ein Vollender der irdischen Moralordnung ist, zu der Schönheit, die die Einstimmung der Erkenntniskräfte im Subjekt wäre. Noch die äußerste Leistung des Klassizismus in der Ästhetik, Schillers Lehre vom Spieltrieb, besteht trotz aller ihrer titanischen Erhabenheiten doch völlig in jener ersten Kindlichkeit der rationalistischen Postulate: ein großes humanistisches Kulturideal will aus der Versöhnung ursprünglich entgegengesetzter Notwendigkeiten im Geiste geschaffen sein, und es interessiert vor allem, die Möglichkeiten und Gelegenheiten dieses Fortschritts in den Zuständen der Menschheit anzugeben. Etwas Elementareres, Früheres, Weiteres ist die Ahndung: eine erste, die erste Lage der Seele gegen die Dinge.

Wer verkennt das Künstliche gerade in den beiden andern streitenden Situationen? Der Kreis des Gewußten und Begriffenen, von dem die Ideen des Glaubens ausgeschlossen wurden, vermag aus sich nun kein Anderes, Neues mehr fruchtbar zu schöpfen. Hier bleibt Religion eine Klage um Niegekanntes, ein Aufschwung, der nur im Zurückstoßen des Unzulänglichen

mächtig wird. Das Gewissen des Allzupositiven weiß doch nimmer eine andere Sühne als die Negation, keine Tat (wie sie die Weltflucht der Religionen symbolisieren wollte), wiederum bloß ein Bewußtsein, den Glauben. Ahndung ist die Seele am Morgen ihres Tagewerks, ehe sie Mauern des Begriffs aufzurichten sich gemüht, die aufgerichteten als Gefängnis verflucht hat. Ihr Jugendlichstes, Nacktestes, Zärtlichstes oder Rohstes ist ganz bei den Dingen, atmet ein verwandtes Dasein mit der hülflosen Sicherheit des jungen Tiers, der stolzen Schmiegsamkeit der Pflanzen. Die Ahndung ist die wahre Theodicee. Fesselos stürzt die ungemessene, unbegriffene Buntheit des Stoffes in die ewigen Formen der Ordnung, jedes Geschehnis bebt von seinem besondern Gesetz, schmückt seinen eignen Zweck. So stürzen die Welten der Frage und der Erfüllung heiß und gegenwärtig ineinander, wenn dieser erste Weg der Seele wieder zu Ende gedacht wird. Etwas Ehrwürdiges und Vorwurfsvolles ist für die Heutigen bei jener Religionsphilosophie, die sich in einer Philosophie des Schönen und der Kunst vollendet. Und diese fremde und keusche Heiligkeit: daß ihr noch ferner als die Moralreligion des Klassizismus jene romantische Erniedrigung der höchsten Weisheit zu den Entscheidungen des Begrifflichen bleibt.

Ist es zu viel gesagt, daß erst die ästhetische Religionsphilosophie die Religionen als solche wieder versteht, so wie nur sie von ihnen verstanden werden kann? In den religiösen Lebensformen, deren Vielfalt die rationalistische Vernunftreligion beunruhigte, wird der Nerv jedes höhern, über das Geschäftliche erhobenen Daseins gefühlt; sie sind dem Menschen die schützende und nährende Erde und Luft seines Wachstums, der Inbegriff des Mütterlichen in seiner Umgebung. Die demokratischen Religionsgemeinschaften der neueren Zeit, in denen man heute so gern die Wurzeln des modernen Geisteslebens sucht, haben die Idee des Symbols mit großer Gründlichkeit weiter und weiter zersetzt und von sich abgetan. Indessen dringt aus den Tiefen der unkirchlichen Lebenskreise, wo die Werkstätten der Kunst an den Ausdrücken der neuen Erfahrungen arbeiten, von neuem die alte Begierde nach der Wahrheit des Schönen, das die ernsteste aller ernsten Sachen sei. Was wird auf die Dauer imstande sein, jene Überflüssigkeiten, denen man nach sechs Werktagen kaum eine Stunde des Festes gibt, in die gewaltige Angelegenheit der Völker, in das unstillbarste aller menschlichen Bedürfnisse zurück zu verwandeln? — Drei Jahre nach den Reden an die Deutsche Nation faßte Fries seine unendlich zarteren Träume von Staat und Volk, Kunst und Gottesdienst in seinen Roman Julius und Evagoras, „leise Hoffnungen, als Ermahnung gemeint, denn der Redende hoffte, wie Deutsche hoffen." Dem jetzigen Geschlecht ist die leise Stimme ganz verklungen — wir wissen nicht einmal, welcher Verlust und welche Entfremdung damit eingestanden sind, es sei denn, daß vielleicht die Ergriffenheit einer Frau, eines jungen Menschen von dem Buche uns mit einer Verwunderung und Ahnung berühren. Der

protestantischen Theologie gab Fries in Martin de Wette den Mann, der dem dürftigen Schulmeistertum Straußens mit einer ganz neuen Wertung der Kultformen begegnete, die „Trennung von Bild und Sache" in der Ergründung ihrer Untrennbarkeit und wechselweisen Belebung überwand. Auch das ist heute vergessen.

Unter den lauten Jubiläen der klassisch-romantischen Epoche feiern die Schüler des Jakob Friedrich Fries die lange stille Feier der Erinnerung an sein Leben und seine Lehre. Wenn der Geist des Meisters bei ihnen ist, werden sie die Kraft seiner erwachten Wirkung nicht nach den Zeiträumen der Ungeduldigen zu messen wünschen. Sie wissen und wollen, was am Anfang war und am Ende sein muß, den Grund des Menschlichen, wovon es kein Wechsel seiner Zeiten entfernt.

---

# Gustav Claß †.

**Ein Nachruf von Paul Kölbing.**

Als der Herausgeber dieser Zeitschrift an mich die Aufforderung richtete, dem am 21. Oktober v. J. in München entschlafenen Professor der Philosophie, Dr. Gustav Claß, einen Nachruf zu widmen, konnte ich keinen Augenblick darüber im Zweifel sein, in welchem Sinne ich mich meiner Aufgabe zu entledigen habe. An dieser Stelle wird es gelten, der nahen Beziehung Ausdruck zu geben, in welcher die Persönlichkeit des Entschlafenen und seine Geistesarbeit zum Zweck dieser Zeitschrift steht, durch religiöse Vertiefung des modernen Geisteslebens das Band zwischen Religion und Geisteskultur fester zu knüpfen. In Claß waren beide harmonisch geeint. Darin vor allem bestand die charakteristische Eigentümlichkeit seines persönlichen Wesens und Wirkens. Sie in wenigen Strichen zu zeichnen, sei darum dem langjährigen Freunde und einstigen Arbeitsgenossen vergönnt. Dabei kommt mir zugute, daß Claß selbst schon im Grunde das Beste dazu getan hat.

Dem 1. Heft des 1. Jahrgangs dieser Zeitschrift steuerte er zwei Essays bei: „Gedanken über Zeitliches und Ewiges. Athenische Reflexionen eines philosophischen Touristen." Sicherlich fanden sie nirgends einen geeigneteren Platz als in dem ersten programmatischen Heft von „Religion und Geisteskultur." Als der geborene Mitarbeiter tritt er auf den Plan. Er führt uns an die Geburtsstätten unsrer Geisteskultur. Mit ihm stehen wir in staunender Ehrfurcht still vor den vollendeten Schöpfungen des griechischen Geistes in seiner klassischen Epoche. In den Werken der großen griechischen Künstler schauen wir mit ihm das „allgemein menschliche Element", in der zeitlichen Hülle das Ewige, an dem wir alle Anteil haben. Vor allem verweilen wir mit unserm „philosophischen Touristen" bei den Heroen der griechischen Philosophie, Platon und Aristoteles. Auch in ihren wissen-

schaftlichen Schöpfungen wird unser Blick auf das Unvergängliche, auf das, was für alles in die Tiefe dringende menschliche Erkennen maßgebend bleibt, gerichtet. Aristoteles bringt in seinem auf die Lehre von Form und Stoff gegründeten, zu ebenmäßiger Vollendung ausgestalteten System „den Gedanken der ungeheuren aber ganz geordneten Welt" zum ersten Mal zur vollen Geltung, um dem auf diese Welt gerichteten wissenschaftlichen Erkennen nie wieder verloren zu gehen. Dagegen ist in Platons Ideenlehre die „unausgeglichene Zweiseitigkeit" jedes tieferen menschlichen Lebens und Erkennens „mit plastischer Sicherheit herausgearbeitet": die sonnige Heiterkeit, die der Abbilder des ewigen Urschönen in der Sinnenwelt sich erfreut, neben der ernsten Überzeugung von der Nichtigkeit alles Irdischen, die im Tod den Befreier des Geistes aus den Banden der Sinnlichkeit begrüßt. Claß macht hier ausdrücklich darauf aufmerksam, wie dieselbe Zweiseitigkeit auf dem Boden der christlichen Religion bei allen, die nicht oberflächliche Menschen und nicht Mönche sind, wiederkehrt. So scheiden wir von Athen dankbar froh in der Überzeugung, daß der menschliche Geist aus Gott stammt und daß sich dieser Gott in den Gebilden des menschlichen Geistes siegreich offenbart.

Betreten wir nun an der Hand unsres Führers Rom, so lenkt er hier unsre Gedanken auf das „Ungeheure der Weltgeschichte", das uns beim Anblick der ewigen Stadt ergreift. Wie in „durchsichtiger Luft" stehen hier die erforschbaren kausalen Zusammenhänge der einzelnen Glieder des weltgeschichtlichen Prozesses vor uns da. Die „Kontinuität der Geschichte kann hier in Rom so studiert werden, wie sonst nirgends." „Man fühlt sich selbst aufgenommen in diesen Strom irdischer Ewigkeit." Aber kein Gefühl der Freude will dabei aufkommen. Nicht nur die Erinnerung an die vielen Gräuel, die Rom sah, erweckt in dem ernsten Betrachter eine schwermütige Stimmung, sondern nicht minder die „kausalen Notwendigkeiten" jenes „ungeheuren Kontinuums menschlicher Zustände und Begebenheiten, in welchem sicher eins aus dem andern folgt", wo die Freiheit fehlt und auch Gott nicht zu finden ist. „Es müßte denn als sein Ratschluß angesehen werden, daß es in dieser Welt irdischer Geschichte eben so natürlich, so regelrecht kausal zugehen soll, wie es zugeht." „Das ist wohl in der Tat so", meint Claß. Noch einmal wendet er sich jetzt nach Athen zurück, um darauf hinzuweisen, wie in den unvergänglichen Schöpfungen des griechischen Geistes ein „diskontinuierliches Moment" in der Geschichte uns begegnet, das nicht das Produkt eines Kontinuums menschlicher Zustände und Begebenheiten ist, sondern von Gott stammt.

Überschauen wir diese „Reflexionen", so ist der erste starke Eindruck, den wir empfangen, der, daß Claß mit seinem innersten persönlichen Wesen in den Bereichen der menschlichen Geisteskultur heimisch ist. Als Philosoph ist er erkennend bis zu ihren tiefsten Gründen im Ewigen vorgedrungen.

Hier aber steht sie für ihn in unlöslicher Verbindung mit der Religion, als persönlicher Gemeinschaft mit dem Schöpfer und Herrn der Geisteswelt. Der Übergang von dem einen Bereich in den andern vollzieht sich ihm wie von selbst. Wenige Worte genügen ihm, die Verbindung zwischen Geisteskultur und Religion auszusprechen. Um so stärker aber empfinden wir ganz unmittelbar, wie fest er mit seinem persönlichen Geistesleben im Boden der Religion, und zwar der christlichen Religion, wurzelt. Letzteres tritt uns noch besonders darin entgegen, wie ihn in Rom der furchtbare Ernst der menschlichen Geschichte mit ihren widersittlichen Erscheinungen ergreift. Er läßt ihn ganz an sich kommen und verhüllt ihn sich nicht voreilig, sei es durch das nach Einheit und Ordnung strebende wissenschaftliche Denken, sei es durch den Blick auf die Offenbarungen des Urschönen in Natur und Kunst. Als Philosoph sieht er sich hier vor überaus schwere Probleme gestellt, deren völlige Lösung er nicht hoffen darf, an denen er aber wissenschaftlich mit aller Anstrengung arbeiten soll und zugleich freudig arbeiten darf. Denn er weiß: auch die Kulturarbeit der Wissenschaft beruht im tiefsten Grunde auf einem unbedingten Sollen, das von Gott stammt. Und den freudigen Mut stärkt ihm sein religiöser Glaube an den über allem menschlichen Geschehen waltenden Gott, dessen Realität er mit den Frommen der christlichen Gemeinde persönlich beseligend erlebt.

Sehen wir jetzt, wie die eigenartige Verbindung von Religion und Geisteskultur, die uns hier entgegentritt, geworden ist und sich ausgewirkt hat.

Claß entstammte von Geburt der Brüdergemeine. Die herrnhutische Frömmigkeit, die ihn im Elternhause umfing und nachhaltig auf ihn einwirkte, war eine starke und lautere, beim Vater mit regen geistigen Interessen, bei der Mutter mit einer ungewöhnlichen sittlichen Energie und Tatkraft gepaart. In dem frühreifen Knaben weckte das Pädagogium zu Niesky die Liebe zum griechischen Altertum. Schon hier erwachte der philosophische Trieb, der in der Zeit des theologischen Studiums in Gnadenfeld vornehmlich in eifrigen Privatstudien reiche Nahrung fand. Daneben kam auch das theologische Interesse zur Geltung, das vom religiösen Leben her Anregung empfing. Der damaligen Zeitlage entsprechend — es war die Mitte der fünfziger Jahre des vorigen Jahrhunderts — und seiner spekulativen Veranlagung folgend, wandte sich Claß als Student und während einer kurzen Tätigkeit in einem Ausländer-Institut der Brüdergemeine in seinen philosophischen Studien vor allem Hegel zu. Zeitlebens ist er dem später so oft mit Unrecht Geringgeschätzten dankbar geblieben. So wenig er in seiner selbständigen philosophischen Arbeit in den Bahnen der „Philosophie des absoluten Geistes“ gegangen ist, stets war doch der Hegelsche Einschlag bei ihm zu bemerken, wie er auch in seiner obenerwähnten Wertschätzung des großen Stagiriten durchblickt. Nach einer ernsteren körperlichen Niederlage und einem anregenden Wintersemester in Halle trat er

1862 als Lehrer am Pädagogium in Niesky ein. Den Höhepunkt bildete hier seine Wirksamkeit in der Prima, wo vor allem der Unterricht im Griechischen und Deutschen ihm zufiel. Die großen griechischen Tragiker und Platon, die er als Jüngling geliebt, wurden ihm jetzt zum selbständigen, unverlierbaren geistigen Besitze. Zugleich trat unsre deutsche Geisteskultur in Goethe mit voller Macht in sein geistiges Leben ein, um ihm für immer zu eigen zu bleiben. Trotzdem bedeutete es für ihn keinen Riß in seinem geistigen Leben, daß er 1865 als Dozent an das theologische Seminar in Gnadenfeld übersiedelte, um hier zunächst Kirchengeschichte einschließlich des Spezialfaches der Brüdergeschichte vorzutragen. Diese Vorlesungen bedeuteten für ihn die Befriedigung eines unabweisbaren Bedürfnisses. Die persönliche Anteilnahme am religiösen Leben ging ihm mit dem Kindes- und Jünglingsalter nicht verloren. Im Gegenteil entfaltete sie sich unter inneren Kämpfen und schweren Lebenserfahrungen im Mannesalter zu einer das geistige Leben immer tiefgreifender beeinflußenden Macht. Um so mehr drängte es ihn, die Beziehungen der Religion zur Geisteskultur erkenntnismäßig, d.h. wissenschaftlich, zu erfassen. Der Weg zu diesem Ziel aber führte, das stand ihm von vornherein fest, durch die Geschichte der Religion, speziell des Christentums. Hier allein war eine Erkenntnis der geistigen Eigenart dieser geschichtlichen Erscheinung sicher zu begründen. Später folgten philosophische Vorlesungen: Geschichte der Philosophie und „Geistesgeschichte", die ihn direkt seinem eigentlichen Lebensberuf zuführten. Ganz insbesondere gilt dies von der letztgenannten Vorlesung, in welcher er die Geschichte des geistigen Lebens der Griechen, der Römer und des Judentums in der vorchristlichen Zeit behandelte. Dabei war es ihm nicht vornehmlich um das kausale „Kontinuum" dieser geistigen Erscheinungen zu tun, sondern um das Verständnis der verschiedenen auf den Gebieten der Religion und der Geisteskultur in die geschichtliche Entwickelung einbrechenden Gedankenkomplexe und ihr Verhältnis zu einander, also um ein geschichtsphilosophisches Problem, wie es sich aus der Eigenart seines eigenen geistigen Lebens ergab.

In innerem Zusammenhang mit dieser Vorlesung standen die Schwierigkeiten in seinem Verhältnis zum damaligen Direktor des theologischen Seminars, die schließlich (1872) zu seinem Übertritt in die Laufbahn eines Lehrers der Philosophie an den Universitäten in Tübingen und Erlangen führten. Aus äußeren Gründen ist er auch aus dem kirchlichen Verbande der Brüdergemeine geschieden. Innerlich blieb sie seine eigentliche religiöse Heimat. Als gereifter Mann und mit klarem Blick auf die ihm gestellte wissenschaftliche Aufgabe wagte er den für den 37jährigen, äußerlich angesehen, aussichtslosen Weg zu betreten. Nach der Erlangung der akademischen Grade eines Doktors und ein Jahr später eines Lizentiaten der Philosophie mußte er zunächst (1874) die ungewisse, für den Mittellosen

orgenvolle Stellung eines Privatdozenten antreten. Er tat es lediglich im Vertrauen auf Gott, zu dem er als zu dem Führer seines Lebens emporschaute.

Die in der Eigenart seines persönlichen Wesens begründete harmonische Vereinigung rückhaltloser Hingabe an das im Bereich der wissenschaftlichen Wahrheitserkenntnis geltende unbedingte Sollen mit ebenso inniger, wie sittlich kraftvoller Frömmigkeit hat wesentlich mitgewirkt zu dem außergewöhnlichen Lehrerfolg, der ihm schon in Tübingen beschieden war und der bereits nach 4 Jahren (1878) zu seiner Berufung als Ordentlicher Professor der Philosophie in Erlangen führte. Er ist ihm dort bis ans Ende seiner Wirksamkeit (Juli 1901) treu geblieben, wenn man nicht die nach äußeren Anlässen wechselnden Hörerzahlen, sondern den tiefgreifenden persönlichen Einfluß in Betracht zieht, den er allezeit ausübte.

Was den Hauptinhalt seiner energischen, auch noch in den 7 Jahren seines Ruhestandes bis zu seiner letzten Krankheit unermüdet fortgesetzten philosophischen Geistesarbeit ausmachte, liegt uns in drei wenig umfangreichen, inhaltlich um so gehaltvolleren Schriften vor. Die zwei älteren: „Ideale und Güter, Untersuchung zur Ethik" und die „Untersuchungen zur Phänomenologie und Ontologie des menschlichen Geistes" erschienen in einem Abstand von 10 Jahren (1886, 1896) in der Erlanger Zeit, die dritte über „die Realität der Gottesidee" 1904 im Münchener Ruhestand. Eine vierte „Elemente der göttlichen Weltordnung" hat er nicht mehr vollenden können. Alle diese Veröffentlichungen behandeln Fragen der systematischen Philosophie. Ihr wies er die Aufgabe zu, die großen Hauptgebiete des geistigen Lebens der Menschen, Kunst und Wissenschaft, sowie technische Kulturarbeit, die er ihrer geistigen Tendenz nach ausdrücklich mit einrechnet, ferner Religion, Recht und Moral als Auswirkungen eben so vieler eigentümlicher Gedankenkomplexe zu begreifen, deren jedem ein aus der Ewigkeit stammendes, jenseits der empirischen Geschichte liegendes unbedingtes Sollen zugrunde liege. „Ideale und Güter" untersucht kritisch die verschiedene geistige Eigenart oder Methode des menschlichen Handelns in allen jenen Gebieten. Die oben an zweiter Stelle genannte Schrift will auf Grund dieser Untersuchungen ermitteln, was in jeder dieser Betätigungen das wahrhaft Seiende oder Reale ist, d.h. aber, vom metaphysischen Standorte aus, das Geistige im Unterschiede vom bloß Seelischen, der vergänglichen Welt Angehörigen. Zum Ewigen gehört aber in jedem Gebiet ein sachlicher, gedanklicher Inhalt und eine persönliche Bejahung dieses Inhalts seitens des menschlichen Ich, das durch sie über die Sphäre des bloß Seelischen in den ewigen Bereich der geistigen Gedankeninhalte emporgehoben wird, mit denen es nun in lebendige Wechselwirkung tritt. Die letzte der vollendeten Schriften erörtert, wie es dem Menschen in diesem irdischen Dasein nicht vergönnt ist, die Realität der Gottesidee in derselben

Weise erkenntnismäßig zu erfassen wie diejenige der gedanklichen Inhalte der anderen Gebiete des geistigen Lebens. Für den religiösen Glauben des Christen tritt hier das menschliche Erlebnis der geistigen Persönlichkeit Jesu, die „auf menschliche Weise darstellt, was Gott auf ewige Weise ist", helfend, erlösend ein. In der unvollendet gebliebenen Schrift gedachte Claß, wie er sich bescheiden ausdrückte, „Elemente der göttlichen Weltordnung" aufzuweisen, und zwar als einer solchen, die inmitten des irdischen Geschichtsverlaufs und seiner kausalen Notwendigkeiten den Aufbau und den Bestand einer der Ewigkeit angehörigen Welt des Geistes sicherstellt.

Wir müssen uns hier auf diese Andeutungen über den Ausbau und Inhalt seiner philosophischen Gedankenwelt beschränken. Sie genügen aber, um das Bild jener seinem persönlichen Wesen eigentümlichen Vereinigung von Geisteskultur und Religion zu vervollständigen. Wir sehen, wie sein wissenschaftliches Interesse dem Bereich des geistigen Lebens angehört, das seine eigentliche Heimat ist. Darum ist sein Forschungsgebiet nicht die Natur, sondern die Geschichte. Hier sucht er zunächst die eigentümlichen Erscheinungsformen der verschiedenen Gebiete des geistigen Lebens zu ermitteln, wie sie im Verlauf der geschichtlichen Entwickelung hervortreten. Auf Grund dieser Untersuchungen strebt er dann dem eigentlichen Ziel seines Forschens zu: die schöpferischen, dem Bereich des wahrhaft Seienden angehörenden Gedanken zu erfassen, die den einzelnen Gebieten des Geisteslebens zugrunde liegen und die als Imperative, welche unbedingte Geltung beanspruchen, an das geistige Ich des Menschen sich wenden. So hatten die großen Bereiche der Geisteskultur mit ihren unbedingten Geboten in Claß' eignem Leben sich geltend gemacht, nicht minder aber die Religion. Seine philosophische Forschung war die Deutung dieser Erlebnisse. Ihnen entsprach es, wenn er in seiner wissenschaftlichen Arbeit mit allem Ernst den Gebieten der Geisteskultur einerseits und dem der Religion andrerseits ihre volle Selbständigkeit wahrte. In Erlangen hielt er seine Antrittsvorlesung über den „ethischen Wert der Wissenschaft." Zum Befremden mancher Theologen sprach er es nachdrücklich aus, daß der rein theoretischen Wahrheitsforschung als solcher ein selbständiger Wert im menschlichen Geistesleben zukomme. Und dem hat Claß mit unerbittlicher Strenge gegen sich selbst und unbekümmert um etwaige Einsprachen aus anderen Geistesgebieten in seiner gesamten philosophischen Arbeit nachgelebt. Nie ist er der Versuchung unterlegen, mit Rücksicht auf seine religiösen Überzeugungen die Forderungen und Aussagen des theoretischen Erkennens auch nur im geringsten abzuschwächen oder zu verhüllen. Aber ebenso wenig hat er je die Selbständigkeit andrer geistiger Betätigungen durch das Streben des spekulativen Denkens nach einer logisch einheitlichen Welterkenntnis beeinträchtigt, weil es sich eben für ihn in jeder derselben um unbedingte Gebote handelt.

In diesem Zusammenhang sei noch bemerkt, daß Claß bei seinen zahlreichen Reisen und kleinen Fußwanderungen nie bloß durch das Bedürfnis nach leiblicher Erholung und ästhetischem Genuß sich bestimmen ließ, sondern stets zugleich den Geboten seines geistigen Lebens folgte. Besonders charakteristisch ist in dieser Hinsicht, daß die äußerst anstrengenden, wochenlangen Alpenwanderungen, die er bis ins beginnende Alter jedes Jahr ausführte, für ihn in keiner Weise unter dem Gesichtspunkt des Sports standen, sondern ihm, wie er in einem geistvollen Vortrag „Über moderne Alpenreisen" darlegte, das Sinnbild und ergänzende Seitenstück zum Ringen um die Lösung geistiger Probleme waren.

Daß Claß im sittlichen Lebensgebiet theoretisch und praktisch der Mann des Kantischen kategorischen Imperativs war, versteht sich nach allem von selbst, was nicht ausschloß, daß er den ethischen Anschauungen Schleiermachers volle Gerechtigkeit widerfahren ließ. Mit ihm verband ihn die Überzeugung von einer ewigen Bedeutung des „Eigentümlichen" in der Welt des Geistes, nicht minder aber die Überzeugung von der Selbständigkeit der Religion gegenüber allen anderen geistigen Erlebnissen und Betätigungen. Wir sahen, wie er in seiner philosophischen Forschung bis zuletzt bemüht gewesen ist, diese Selbständigkeit der Religion, die er praktisch erlebt, theoretisch zu erweisen und in helles Licht zu rücken. Keinen Augenblick kommt es ihm in den Sinn, die Realität der religiösen Gottesgemeinschaft, wie sie jeder wahrhaft Fromme erfährt, der gelehrte ebenso wie der ungelehrte, von den Ergebnissen theoretischer Forschung abhängig zu machen. Nicht minder war ihm das Vorhandensein einer göttlichen Weltordnung trotz aller hier vorliegenden, nie völlig zu lösenden theoretischen Probleme im religiösen Glauben gewiß.

In diesem durch keine andern geistigen Instanzen erschütterten religiösen Glauben besaß Claß der Natur der Sache nach die Voraussetzung und das Mittel, um zu jener praktischen Einheitlichkeit und Harmonie seines geistigen Wesens zu gelangen, die wir an ihm kennen lernten und in der die Macht seiner persönlichen Einwirkung auf andere vornehmlich begründet war. Die von aller Wissenschaft unabhängige religiöse Gewißheit der „Realität der Gottesidee", die ihn durch sein ganzes Leben begleitete, schloß für ihn die praktische Überzeugung in sich, daß alles Ewige, wahrhaft Seiende in den verschiedenen Bereichen des geistigen Lebens und die damit verknüpften, an das geistige Ich des Menschen ergehenden unbedingten Gebote von demselben Gott stammen, den er in seinem christlichen Glauben als seinen Gott kannte und erlebte. Und hier war die Quelle der tiefen inneren Freudigkeit, die seine Betätigung auf den verschiedenen Gebieten der Geisteskultur durchdrang. Aus ihr aber schöpfte er auch die Kraft geduldigen Ausharrens, wenn immer wieder neue und alte Probleme seiner Arbeit den Stempel ernsten, harten Geistesringens aufprägten, dem in diesem irdischen Dasein nicht be-

schieden ist, ans Ziel zu gelangen. Er konnte, wie er in seinen „Gedanken über Zeitliches und Ewiges" bekennt, die apostolischen Worte sich zu eigen machen: „Wir haben hier keine bleibende Stadt, aber die zukünftige suchen wir", und mit dem christlichen Sänger sprechen: „Wer hats gefaßt und wer gehört, was es mit uns will werden, wenn erst der Geist zum Geiste kehrt, die Erde zu der Erden."

---

# Berichte.

## Die ethische Kirche der Zukunft,

### eine Darstellung der neuesten Bewegung im englischen Rationalismus.*)

Von **Emily Altschul.**

Nichts geringeres als die Modernisierung, Demokratisierung und Ethisierung der anglikanischen Kirche strebt Dr. Stanton Coit, der Führer der ethischen Bewegung in England, an. Die praktischen Vorschläge, die er zur Erreichung dieses Zieles macht, die theoretische Begründung, auf die er dieselben stützt, führt er in einem größeren Werke aus, dessen erster Band „National Idealism and a State Church" vor Jahresfrist, der zweite „National Idealism and the Book of Common Prayer" vor wenigen Monaten erschien. Bezögen sich die darin enthaltenen Ausführungen nur auf englische Verhältnisse, so könnten wir sie füglich auf sich beruhen lassen; sie gehen aber in Wirklichkeit weit über diesen Rahmen hinaus und erweisen sich uns als eine konsequente Durchführung des Rationalismus auf religiösem Gebiete, jenes modernsten Rationalismus wohlverstanden, der nicht verstandeskühl, sondern vielmehr ganz von Gefühl durchglüht ist.

Wollen wir uns in aller Kürze klar machen, worauf der englische Ethiker eigentlich hinaus will, so vergegenwärtigen wir uns den Inhalt des interessanten Buches am Besten durch einen selbst gewählten Titel. Wenn wir es „die Kirche der Zukunft und ihre psychologische Begründung" nennen, werden wir nicht sonderlich fehl gehen, und es entrollt sich uns damit schon das Programm, welches dem Verfasser vorschwebt.

So eingreifend die Änderungen auch sind, die er vorschlägt, so gründlich sie auch die englische Episkopalkirche umgestalten würden, der Geist, der sie eingegeben, ist doch der verständnisvoller Pietät. Nicht eine

*) **Stanton Coit:** National Idealism and A State Church. A Constructive Essay in Religion. National Idealism and the Book of Common Prayer. An Essay in Reinterpretation and Revision. London: Williams and Norgate.

neue Kirche soll errichtet, sondern die historische Kirche soll den Anforderungen der modernen Zeit angepaßt werden. Hierbei wird dem, was den Wert religiöser Vorstellungen und ihrer kirchlichen Ausgestaltung ausmacht, mit einer liebevollen Vertiefung nachgegangen, die zu dem Écrasez l'Infâme vergangener Zeiten einen seltsamen Kontrast bildet.

Gehen wir auf den Inhalt des Buches näher ein, so finden wir, daß Dr. Coit die Staatskirche erhalten zu sehen wünscht, freilich unter zwei Bedingungen. Sie müßte

1. den Supranaturalismus abstreifen und
2. auf demokratischer Basis aufgebaut sein.

Betrachten wir die letztere, als die einfachere Forderung zuerst. Sie ergibt sich naturgemäß aus der Auffassung des englischen Ethikers von Kirche, Staat und Nation. Dr. Coit geht in der Deutung dessen, was die Kirche ist, auf Samuel Taylor Coleridge zurück, der zu Anfang des 19. Jahrhunderts Kirche und Nation identifizierte und diese Anschauungsweise philosophisch begründete. Seiner Auffassung schlossen sich Männer wie Thomas Arnold, Matthew Arnold, Sir John Seeley, Dr. James Martineau, ja sogar John Stuart Mill an. Ihnen allen galt Nation und Kirche als identisch; und zwar faßten sie die Nation nach Seite ihrer mehr aufs Äußere gerichteten, politischen Betätigung als Staat, nach Seite ihres innern geistigen Lebens als Kirche auf. Da nun bei dieser Betrachtungsweise die Nation, insofern sie Trägerin der Ideale ist, die Kirche bildet, so gehört jeder Volksgenosse, ganz gleich, ob er sich den herrschenden Formen des Kultus anschließt oder nicht, sie bekämpft oder nicht, der Kirche an. Eine solche Nationalkirche, die das geistige Leben der Nation in seiner Gesamtheit und damit naturgemäß auch alle religiösen Richtungen innerhalb derselben umfaßt, umschlösse in einem Lande wie England nicht nur Anglikaner und die Anhänger der Sekten, sondern auch Agnostiker, Atheisten, Rationalisten und Juden.

Erscheint bei dieser Anschauungsweise die demokratische Fundierung der Kirche, da sie allein gleiches Recht für alle verbürgt, schon von selbst geboten, so befürwortet der englische Ethiker sie noch besonders auf Grund der Wirkungen, welche die Befolgung demokratischer Prinzipien auf anderen Gebieten des öffentlichen Lebens erzielt hat, und macht geltend, daß ein Volk sich nur da zum Denken angeregt fühle, wo ihm ein direkter Einfluß zustehe.

„Warum", so fragt er, „äußert sich in der Politik, im Erziehungswesen usw. ein frischer tatkräftiger, vorwärts drängender Geist, während die Kirche stagniert? Warum hat die englische Nation in Sachen des religiösen Lebens nicht mehr Einsicht als eine Nation von Kindern? Warum? Weil man nicht an das Volk appelliert, wenn es sich um religiöse Fragen handelt. Die Folge davon ist, daß es sich nicht die Mühe nimmt, sie ernsthaft zu diskutieren. Wozu auch? da eine solche Debatte ja doch keine praktischen Folgen nach sich zöge."

„Nur demokratische Institutionen schärfen den Intellekt, setzen an die Stelle

leeren Geschwätzes über öffentliche Angelegenheiten ein ernsthaftes Ringen um hohe Ziele."

Aus dieser Erkenntnis heraus fordert Dr. Coit, daß das Prinzip des allgemeinen Wahlrechtes auf die Kirche ausgedehnt werde bis hinauf zu einem von der Nation gewählten und ihr verantwortlichen Ministerium der geistlichen Angelegenheiten und erwartet von dieser Maßregel eine Neubelebung des religiösen Lebens, eine Hebung des geistig sittlichen Niveaus der Nation.

„Wir müssen uns fragen", sagt er, „welcher Art die Wirkung des allgemeinen (auch auf die Frauen auszudehnenden) Wahlrechtes sein würde, wenn es auf strittige Punkte der Dogmatik, des Ritus, der Sittlichkeit Anwendung fände. Wenn wir diese Frage stellen, müssen wir nicht die Wirkung nach 5 oder 10 Jahren, sondern nach Verlauf eines Menschenalters oder eines Jahrhunderts ins Auge fassen."

Die Mängel der bestehenden Staatskirche dürfen nach der Ansicht des Verfassers nicht der Staatskirche als solcher zugeschrieben werden. Es zeige sich vielmehr auch hier, daß der Staat das, was er tut, viel wirksamer zu tun im Stande ist, als es Sonderunternehmungen vermöchten. Eine Staatskirche auf undemokratischer Basis müsse weit lähmender auf das geistige Leben der Nation einwirken als eine Sektenkirche. Auf die rechte Grundlage gestellt, ihrer Mängel entkleidet, vermöchte sie aber eine viel mächtigere Wirkung auszuüben als Privatunternehmungen auf religiösem Gebiete. Was bei Sektenwesen und Privatgesellschaftskirchen nur mehr zufällig und ungewollt geschehe, daß nämlich die verschiedenen Strömungen des religiösen Lebens innerhalb der Nation sich berühren und beeinflussen, das würde die demokratische nationale Staatskirche zum Prinzip erheben. So würde sie zu einem Mittel werden, das geistige Leben der Nation in seinen höchsten Betätigungen durch stete bewußte und gewollte Wechselwirkung zu bereichern und zu immer vollkommenerer innerer Einheit zu führen.

Hat sich uns so die Bedeutung des Titels „National Idealism and a State Church" erhellt, so wird sich uns die Berechtigung unserer selbst gewählten Bezeichnung „die Kirche der Zukunft und ihre psychologische Begründung" ergeben, wenn wir nun auf Dr. Coit's Forderung, daß die anglikanische Kirche den Supranaturalismus abstreife, näher eingehen.

Um diese Umwandlung herbeizuführen, schlägt der Verfasser eine Revision der Liturgie, eine Umarbeitung des „Book of Common Prayer", des Gebetbuches der englischen Episkopalkirche, vor. Als auf eine Art in der Entwickelung begriffenen Zwischengliedes, das vielleicht als Vorbereitungsstufe für die reformierte Staatskirche anzusehen wäre, weist Dr. Coit des öfteren auf die englischen ethischen Gesellschaften hin, deren es zur Zeit 42 gibt und die man kaum anders denn als naturalistische Kirchen charakterisieren kann. Aber der Sprung von solchen Privatunternehmungen zu einer Staatskirche, die auf den Supranaturalismus verzichtet, ist doch noch sehr groß. „Wie kommt der Verfasser", so wird man fragen,

„zu der Kühnheit, die Hand verbessernd an das, kirchlichen Kreisen hochehrwürdige, Bekenntnisbuch anlegen zu wollen, das seit über 200 Jahren unangetastet geblieben ist, und zu dem freudigen Optimismus, mit dem er augenscheinlich der Verwirklichung seiner reformatorischen Hoffnungen entgegensieht?"

Es sind da wohl drei Gedankengänge als ausschlaggebend für ihn zu betrachten:

1. die große Bedeutung, die unser Autor kirchlichen Institutionen als Pflegstätten persönlicher Religiosität beimißt;

2. der Glaube an die Entwicklungs- und Anpassungsfähigkeit der Kirche;

3. die Überzeugung, daß der Unterschied zwischen Supranaturalisten und humanistischen Ethikern oder Rationalisten im letzten Grunde nicht auf Unterschieden in der Erfahrungswelt, sondern auf verschiedenartiger Deutung und Benennung derselben beruht.

Was den ersten Gedankengang betrifft, so finden wir, daß Coit, im Unterschiede von den meisten Rationalisten, aber auch manchen religiös Gesinnten, den Einfluß der Kirche auf die Einzelpersönlichkeit sehr hoch bewertet. Nie, sagt er, sei der Welt ein religiöser Genius geworden, der nicht aus dem Schoße einer kirchlichen Gemeinschaft hervorgegangen wäre. Gerade aus dem tiefen Gefühl der Liebe zu derselben und der Zusammengehörigkeit mit derselben erwachse dem religiösen Genie die Kraft, veraltete Satzungen zu sprengen und dadurch das religiös sittliche Leben der Menschheit vorwärts zu bringen.

„Nur kirchliche Institutionen schüren die Flamme der religiösen Begeisterung bis zu einem solchen Grade, machen so hellsehend in Dingen der religiösen Erkenntnis, daß es den Menschen hinaustreibt in die Wüste und dann, wenn die Gedanken geordnet, die Pläne gereift sind, wieder zurück in das Getriebe der Welt."

Der Verfasser führt einen neuen Ausdruck in den philosophischen Wortschatz ein: „Sozialer Mystizismus" oder „mystischer Sozialismus" und kennzeichnet damit die lebenweckende Kraft, welche in der menschlichen Gesellschaft ruht und in der Wirkung der Gesamtheit, beziehentlich geschlossener Gruppen, auf die Einzelpersönlichkeit zutage tritt. Besonders interessant sind im Anschluß hieran die Ausführungen über die natürlichen Ursachen, durch welche religiöse Bekehrungen bewirkt werden; höchst fesselnd auch die Auseinandersetzung mit Professor William James, dem Verfasser von „Varieties in Religious Experience" bezüglich der Bedeutung kirchlicher Einrichtungen für das religiöse Innenleben des Einzelnen. — Dr. Coit kommt betreffs der Kirche zu folgendem Schlusse:

„Soll je der Welt wieder ein Jesus erstehen, so müssen wir, wie dies einst die jüdische Theokratie tat, Jahrhunderte lang vermittelst eines Tempeldienstes die Gedanken des Volkes auf das Kommen des Erlösers und auf die Notwendigkeit seines Kommens richten."

Was den zweiten Gedankengang betrifft, auf den wir hinwiesen, so

begegnen wir da bei dem englischen Ethiker der festen Überzeugung, daß es der Kirche gelingen müsse, sich den veränderten Verhältnissen anzupassen und den modernen Bedürfnissen gerecht zu werden.

„Die Kirche entstand in einem unwissenschaftlichen Zeitalter, aber nun ist die Wissenschaft da. Ist es denkbar, daß die Kirche es verschmähen könnte, ihr Fundament neu zu prüfen und ihren Bau nunmehr fest aufzurichten auf dem Boden der modernen Wissenschaft?"

„Aber diese Kirche", wird man einwenden, „diese Kirche, die dem englischen Ethiker vorschwebt, die den Supranaturalismus abstreifen, das ganze Volk zu einer geistigen Einheit verschmelzen, die Kluft zwischen Religion und Wissenschaft überbrücken soll, worauf gründet sie sich eigentlich? Träumt dieser Dr. Coit oder sieht er Dinge, die noch nicht sind, aber sein werden, und wie steht es mit seiner eignen religiösen Überzeugung?" Dies führt uns zu der dritten Gedankenreihe und zu dem Kernpunkt der ganzen Frage. Hier aber können wir nur schrittweise vorwärts gehen.

Zunächst in knappester Form die Definition des Wortes Religion, die uns das Buch gibt und die sich auf die Forschungen der empirischen Psychologie der letzten 20 Jahre stützt. Es heißt da:

„Dies aber ist es, was die Psychologen bezüglich der Religion herausgefunden haben! Alle Religion besteht darin, daß die Menschen ihre Aufmerksamkeit anhaltend und ehrfurchtsvoll auf irgend ein Wesen richten, dem sie die höchsten Wohltaten zu verdanken glauben, und daß sie dies tun, um weiterer höchster Wohltaten teilhaftig zu werden."

„Auch beruht der Unterschied der Religionen nie auf dem Vorhandensein oder Fehlen dieses charakteristischen Zuges, sondern immer nur auf dem Grade, in welchem er zum Ausdruck kommt, und auf der Verschiedenheit des Gegenstandes, auf den sich die Aufmerksamkeit anhaltend und ehrfurchtsvoll richtet."

Es ist klar, daß in dieser Definition der Religion auch die Definition des Wortes Gott schon mit enthalten ist.

„Ein jedes Wesen, ob es nun natürlich oder übernatürlich, mächtig oder schwach, konkret oder abstrakt, sittlich, sittlich indifferent oder unsittlich ist, wird zu einem Gotte, sobald die Menschen ihre Aufmerksamkeit ehrfurchtsvoll und anhaltend auf dasselbe richten in der Hoffnung, hierdurch der höchsten Lebensgüter teilhaftig zu werden."

„Erst wenn wir uns die Bedeutung des Wortes Gott klar gemacht haben, vermögen wir einzusehen, daß die Frage des Naturalismus oder Supranaturalismus gar nicht das wahre Wesen der Religion oder das Problem, ob es einen Gott gibt, berührt."

„Die Frage, „Gibt es einen Gott?" bedeutet dann nichts anderes als „Gibt es eine Quelle, aus der wir die höchsten Segnungen empfangen, wenn wir unsere Gedanken ehrfurchtsvoll und dauernd auf sie richten?"

„Und die weitere Frage: „Was ist Gott?" besagt nichts anderes als „welches ist die Quelle, aus der uns die höchsten Segnungen zufließen, und der wir uns zuwenden müssen, wenn anders wir dieser Segnungen teilhaftig werden wollen?"

„Die Menschen haben sehr verschiedenen Wesen oder vermeintlichen Wesen ihre Aufmerksamkeit zugewandt, um sich in den Besitz der höchsten Lebensgüter zu versetzen; und daraus folgt als eine Tatsache der menschlichen Erfahrung, daß es

viele Götter gegeben hat, aber eben so klar ergibt sich daraus, daß es in Wahrheit nur einen Gott geben kann: Gott muß die wirkliche Quelle der in Wahrheit höchsten Güter sein."

„Wenn es ein höchstes Gut gibt, und dieses höchste Gut durch rein menschliche und natürliche Mittel erreichbar ist, so sind diese rein menschlichen und natürlichen Mittel die wirkliche Quelle des höchsten denkbaren Gutes."

Als diese Quelle der höchsten Segnungen für den Menschen betrachtet nun der englische Ethiker das sittlich Gute und sagt:

„Wer sich klar macht, daß das Wort Gott ein Ausdruck ist, der ein Verhältnis darstellt, anwendbar auf jedes Objekt, auf das die Menschen ehrfurchtsvoll und anhaltend den Sinn richten, um sich in den Besitz der höchsten Lebensgüter zu setzen, der wird verstehen daß, wenn man etwas einer solchen Verehrung wert gefunden hat, man es auch Gott nennen muß."

Coit nennt also das Gute Gott, aber er nennt es nicht nur so, er verlangt auch, daß es als der „einzige wahre und wahrhaftige Gott" anerkannt werde.

So scharf Coit auch gegen den Supranaturalismus in der Religion zu Felde zieht, er greift ihn doch weit weniger nach der intellektuellen, als nach der sittlichen Seite an. Ausdrücklich weist er auf den Gott Israels hin, der die Anbetung anderer Götter nicht deswegen verbot, weil sie nicht existiert haben könnten, sondern weil, ob sie existierten oder nicht, ihre Verehrung nicht zulässig sei.

„Trotz allem, was die Gegner des Supranaturalismus dagegen vorbringen, mag es Millionen körperloser geistiger Wesen um uns her geben. Aber wir vermögen sie als sittliche Faktoren nicht anzuerkennen, nicht weil sie übernatürlich, sondern weil sie, ob natürlich oder übernatürlich, nicht verantwortliche Glieder der menschlichen Gesellschaft sind."

„Worauf ich besonders bestehen muß, ist, daß hierin keine Ausnahme für Christus gemacht werde. Wenn die Religion erst auf dem Boden des ethischen Realismus steht, wird sie dem Erdenleben Christi und der Weisheit und Kraft, die von ihm ausgeströmt, mehr Beachtung zollen als je zuvor. Aber um dieses herrlichen Erbes halber, das er uns hinterlassen, wird sie jede bewußte Einwirkung auf die Menschen, die er seit seinem Tode ausüben mag, zurückweisen und ihm alle Dankbarkeit für eine solche versagen."

„Unter Spiritismus versteht man zumeist den Glauben an viele Geister, und christliche Theologen scheinen angenommen zu haben, daß man nicht Spiritist sei, wenn man nur an einen Geist, nicht an mehrere glaube; aber in dem Glauben an einen allgütigen, allweisen, allmächtigen, allgegenwärtigen Gott haben wir doch Spiritismus par excellence."

„Soll die Kirche sich nicht länger auf den Glauben an unsichtbare Wesen außerhalb der menschlichen Gesellschaft stützen, sondern die Erlösung allein von den in der sozialen Gemeinschaft vorhandenen Hülfsquellen erwarten, so darf sie auch nicht mehr die Vorstellung eines übernatürlichen Gottes festhalten, sondern Gott muß identifiziert werden mit dem Geiste des Menschen innerhalb der Natur."

„Der Supranaturalismus in der Religion hat eine fast unsühnbare Schuld auf sich geladen, indem er alles Schöne, Reine und Gute, das von Menschen ausgeht, einer übermenschlichen und übernatürlichen Kraft zuschrieb und alles Niedrige, Verwerfliche und Gemeine der Natur des Menschen zur Last legte." —

„Die Lehre von dem transcendenten Gotte als liebendem Freund ist antisozial und antimenschlich. Das Übermenschliche muß antisozial und antimenschlich sein, wenn es den Platz einnimmt, der dem Menschlichen zukommt."

„Der Glaube an die übernatürliche Liebe hat das Kommen des Gottesreiches um Jahrhunderte verzögert."

„Wenn die Menschen aus einer übernatürlichen Quelle Trost und Kraft schöpfen, verringert sich naturgemäß ihr Bedürfnis nach einer Gemeinschaft des inneren Lebens mit ihren Mitmenschen; ihr Verlangen nach seelischer Vereinigung wird gestillt, obgleich sie ihr Herz keinem Menschen erschlossen haben. Die Menschheit wird um die reinste Liebe betrogen, sobald das Verlangen nach tiefster geistiger Hingabe in einem Verhältnis zu irgend einem Wesen außerhalb der menschlichen Gesellschaft befriedigt wird."

„Der Supranaturalismus macht die Menschen unabhängig von einander und dadurch gleichgültig gegen einander."

Mit Worten flammender Entrüstung weist Coit die Verherrlichung der transcendenten Gottesidee zurück, welche in dem Hinweis auf jene besteht, die keinen Freund in der Welt besäßen, wenn nicht den Einen.

„Wer empfindet nicht", schreibt er, „die bittere Ironie, die in dieser Auffassung liegt. Jahrhunderte lang hat der Gedanke an die Erlösung von oben die Phantasie beherrscht, Millionen menschlicher Seelen stehen Tag für Tag in Berührung mit einander und doch gibt es unter ihnen tausend und abertausende, die keinen Freund in der Welt haben, als einen übernatürlichen und übermenschlichen Geist."

„Wer wagt es da, die Hoffnung zu entmutigen, daß eine neue Religion erstehen wird, die nicht mehr die Hingabe an eine persönliche Macht außerhalb der menschlichen Gesellschaft lehren, sondern sich allein auf die erlösende Kraft menschlicher Verantwortlichkeit stützen wird: Einer für Alle und Alle für Einen."

„Der Supranaturalismus soll erst noch beweisen, daß er die sittlichen Kräfte der menschlichen Gesellschaft nicht vergeudet hat, indem er sie in unfruchtbare Bahnen lenkte."

„Ich behaupte, daß es unrecht ist, wenn die Menschen um irgend etwas bitten, was ihnen der immanente Gott nicht zu geben vermag."

„Wir müssen jede Spur von Vertrauen in außer oder übermenschlich bewußt wirkende Mächte aufgeben und dieses Vertrauen ausschließlich dem zuwenden, was vereinte menschliche Kraft im Rahmen der Naturgesetze zu leisten vermag."

„Wenn der Gott des Supranaturalismus nie selbst etwas tut, sondern immer nur durch menschliche Faktoren wirkt, wenn er nie zugunsten von Liebe und Gerechtigkeit ein Extragewicht in die Wagschale wirft, nie etwas gut macht, was Menschen gut zu machen unterlassen, nie handelt, außer insofern Menschen handeln, so ist es nicht anders, als wirke überhaupt keine übernatürliche persönliche Macht."

Den Einwand, daß der transcendente Gott auch zugleich immanent gedacht sei, läßt Dr. Coit nicht gelten, denn auch bei dieser Gottesvorstellung sei das Transcendente von Übel. Sobald wir einen Gott verehren, der mehr oder anderes ist als nur das Sittlich-Gute, mengen wir nach seiner Meinung dem Gottesbegriffe Dinge bei, die nicht den Gegenstand unserer höchsten Verehrung bilden sollten, und lenken den Sinn der Menschen von der sozialen Gemeinschaft ab, in der ihre höchsten Pflichten und höchsten Möglichkeiten ruhen. Auch muß jeder Gottesbegriff, der über das sittlich Gute als Gegenstand der höchsten und alleinigen Verehrung hinausgeht, sich

in irgend einer Weise damit abfinden, daß der allgütige und allmächtige Gott das Schlechte bestehen läßt, wenn auch nur als unvermeidliche Bedingung für das Gute. Wer aber das Gute allein als Gott anerkennt, für den liegt keine Notwendigkeit vor, sich mit solchen Rätseln zu befassen.

„Diejenigen, welche das Gute Gott nennen, sind keine solchen Machtanbeter, daß sie darauf verzichten würden, ihren Gott gut denken zu dürfen, nur um ihn als allmächtig rühmen zu können."

„Sie geben gerne zu, daß ihr Gott, wenn er es nur vermöchte, den Prozeß der Vervollkommnung der menschlichen Gesellschaft beschleunigen und in einem Jahre größere Fortschritte zeitigen würde, als er in hunderttausend Jahren zu erreichen imstande war."

„Die Lehre von der immanenten Gottheit hebt den vermeintlichen Antagonismus zwischen Göttlichem und Menschlichem auf und befreit von dem Gefühl, daß man sein Höchstes menschlicher Attribute entkleiden muß, damit es göttlich erscheine, und den Menschen göttlicher Eigenschaften, damit der Schein vermieden werde, als wolle er sich freventlich göttlicher Funktionen unterfangen." —

Es ist nicht Gleichgültigkeit gegen eine ihm fremde Gefühlswelt, die Coit so scharf gegen den Supranaturalismus in der Religion vorgehen läßt, vielmehr die Überzeugung, daß die Menschen nichts verlieren, sondern vielmehr nur gewinnen werden, wenn sie für ihr religiöses Innenleben nicht mehr festhalten wollen, als was sich mit den Ergebnissen der modernen Wissenschaft vereinen läßt. Wie sehr diese in der Meinung unseres Autors berufen ist, die wahre Religiosität zu fördern, ergibt sich aus seinem begeisterten Hymnus auf die moderne Bibelkritik, von der er sagt:

„Sie hat uns seit 2000 Jahren zum ersten Male das wahre Wesen der Bibel enthüllt."

Welche Stelle der Bibel in einem naturalistischen Religionssystem eingeräumt werden würde, sagt folgender Passus:

„In den wertvollsten Stellen der Bibel zeigt sich eine Menschenkenntnis, die Shakespeare übertrifft. Man denke an die Geschichte von Kain und Abel. In dem minimalsten Raume Erde und Himmel, die Stätte unserer menschlichen Erfahrungen, und sie überspannend die Welt des sittlichen Ideals. Die Geschichte ist poetisch, und darum sprechen wir von dem Verfasser nicht als von einem Soziologen; und doch findet sich hier in wenigen Zeilen mehr Soziologie, mehr Kenntnis sozialer Gesetze und Institutionen als in den Werken von Auguste Comte und Herbert Spencer. Und dies ist nur ein Beispiel für die Psychologie, Soziologie, Ethik und Religion der Bibel!"

Der Naturalismus in der Religion, den Coit anstelle des Supranaturalismus gesetzt zu sehen wünscht, hat aber, wie er nachdrücklich hervorhebt, nichts mit Materialismus zu tun.

„Wenn man sagt, man glaube nicht an Geister, so behauptet man damit nicht, daß der Mensch nicht Geist sei. Wir vertauschen nur die Vorstellung außermenschlicher kosmischer Zwecke mit der menschlicher kosmischer Zwecke, der Mensch als Krone des Kosmos betrachtet. Bewußte menschliche Kraft und Fürsorge übernimmt die Rolle der schöpferischen Vorsehung."

So wenig wird, nach des Verfassers Dafürhalten, der Wegfall des Supranaturalismus das spezifisch religiöse Empfinden beeinträchtigen, daß er

z. B. auch für die naturalistisch gewordene Kirche an der Bedeutung und Wirkung des Gebetes festhält. Es wird sich an die Mitwelt, die großen Gestalten der Vergangenheit, an Ideen und Prinzipien richten. „Man bete nur", sagt er, „das unsterbliche Gebet von Emerson: Ich liebe das Gute, Dich Wahrheit, Du ewig Schöne! Tugend, Dein bin ich, rette mich, brauche mich, Dir will ich dienen Tag und Nacht im Großen, im Kleinen, daß ich nicht tugendhaft, daß ich ganz Tugend sei!" und man wird fühlen, wie von der Tugend als einer Macht, von der Vorstellung derselben als eines Prinzips, das in der menschlichen Erfahrung Gestalt annimmt, Kraft ausströmt, die uns nach ihrem Bilde umformt".

Fast die ganze orthodoxe Terminologie verwendet Coit für sein naturalistisches Religionssystem, weil ihr Tatsachen der innern Erfahrung unterlägen, die vom Supranaturalismus unabhängig seien.

„Wenn wir den Supranaturalismus aufgeben, so bleibt doch auch für uns jene Welt der innern Erfahrung bestehen, die unsere Vorfahren zu ihrer supranaturalistischen Deutung des sittlichen Lebens bewog".

Die Begriffe „Religion", „Gott", haben wir schon besprochen; hier noch einige Ausdrücke in der naturalistischen Auffassung des englischen Ethikers!

### Bekehrung.

Was geht bei einer religiösen Bekehrung vor? „etwa ähnliches, wie wir beobachten können, wenn wir einen Brennspiegel zwischen die Sonne und ein Stück Holz halten — zuerst ein Glimmen und Knistern, dann eine helle Flamme, die ihr Licht freudig aufstrahlen läßt der Mutter Sonne entgegen. — Kirchliche Institutionen bilden ein solches Brennglas, welches die in der menschlichen Gesellschaft aufgespeicherte sittliche Kraft zu so intensiver Wirkung bringt, daß in den Herzen der Einzelpersönlichkeiten, die diesem Einflusse ausgesetzt werden, wirklich neues Leben sich regt".

### Himmel.

„Das Wort Himmel bedeutet einen idealen Zustand der menschlichen Gesellschaft. Nur Mangel an Phantasie ist daran Schuld, daß der biblische Himmel als ein Jenseits angesehen worden ist".

### Hölle.

„Das Wort Hölle bedeutet im Neuen Testamente mehr eine Art Gesellschaft, als einen Ort. In dem gleichen Sinne in Shellens berühmtem Ausspruch: „Die Hölle ist ein Ort, ganz ähnlich wie London." — „Es ist nötig, daß wir die Menschen von dem Abgrund zurückschrecken, der diesseits des Grabes gähnt".

### Auferstehung (Christi)

„bedeutet nichts anderes als die dauernde Wirkung seines Lebenswerkes; so gefaßt steht sie über jedem Zweifel."

### Der heilige Geist

„ist der Gesamtwille einer sozialen Gruppe, von der jedes Mitglied, weil es gut ist, die Kraft besitzt, die dem Guten innewohnt".

### Der Heilige.

„Während die meisten Menschen die Pflicht, die ihnen auferlegt ist, wie eine Last tragen, trägt der Heilige seine Bürde, als trüge sie ihn".

### Der Erlöser.

„Das Erlösungsprinzip, das Christusprinzip gewann Leben in dem Menschen Jesus, und er ist dadurch in vollkommenster Weise das, was wir anderen in gewissem Grade werden können".

### Christentum.

„Der Name Christentum muß für eine Zivilisation festgehalten werden, welche den Glauben an Wunder und an das Übernatürliche abgestreift und Wissenschaft und demokratischen Sozialismus dem Baume aufgepfropft hat, der aus dem Senfkorn entsprungen ist, das Christus säete".

Den dargestellten Anschauungen entsprechend geht nun der Verfasser im 2. Bande seines Buches: „National Idealism and The Book of Common Prayer" daran, die einzelnen Punkte anzugeben, in denen er die Liturgie geändert sehen möchte.

Seite um Seite des anglikanischen Gebetbuches wird auf seinen Inhalt hin geprüft, alles beibehalten, was eine rein menschlich natürliche Deutung zuläßt, auch wenn die Ausdrucksweise die des Supranaturalismus ist, und alles verworfen, was nur im übernatürlichen Sinne verstanden werden kann.

Wir können hier nur einiges herausheben.

Der Verfasser beginnt mit den 10 Geboten. Von der Zusammenfassung derselben bei Jesus ausgehend sagt er:

„Viele Personen, welche mit dem Supranaturalismus gebrochen haben, meinen in dem Gebote: „Liebe Deinen Nächsten wie Dich selbst" sei alle Moral und Religion beschlossen. Ist dem so? Ist es das einzige, ist es auch nur das oberste Gebot?

Die Liebe zu dem Nächsten mag weicher, zärtlicher sein als die Hingabe an das sittliche Ideal, aber diese ist zwingender, gewaltiger, herrlicher und unerläßlicher.

„Wenn Christus das sittlich Gute meinte, als er sagte: Du sollst Gott lieben von ganzer Seele, von ganzem Herzen und von ganzem Gemüte, so müssen wir ihm zustimmen, daß dies das oberste Gesetz ist".

„Aber wenn er es auch nicht so gemeint hätte, wir, die Vertrauen in die Macht des Guten lehren und die Illusion zerstören wollen, als könne aus irgend einer anderen Quelle die Erlösung kommen, wir müssen daran festhalten, daß die Forderung, das sittliche Ideal mit vollster Herzenshingabe zu lieben, auf ewig das oberste Gesetz bleiben wird".

„Es frägt sich nun", heißt es weiter „ob ein Religionssystem, das nicht einen persönlich gedachten Weltschöpfer, sondern menschliche Güte und menschliche Weisheit Gott nennt, an den vier ersten (theologischen) Geboten festhalten und sie in der Form des Imperativs beibehalten kann".

„Welches ist die Macht, die jene Gebote erließ, und an wen richten sie sich? Die Antwort lautet: „Man kann die Existenz eines sich selbst bewußten Weltschöpfers bezweifeln und man kann dann natürlich nicht glauben, daß er je den Menschen geboten habe, nicht zu stehlen, oder falsch Zeugnis abzulegen, aber daß das jüdische Volk durch seine Gesetzgeber sich dahin aussprach, diese Tatsache ist noch von niemand bezweifelt worden".

„Im Deuteronomium wird direkt an den historischen Sinn des Volkes appelliert durch den Hinweis, daß Gott es aus Ägyptenland geführt habe".

„Die idealistische Richtung des jüdischen Volkes, wie sie sich im Laufe der Jahrhunderte mehr und mehr herausbildete, kristallisierte sich in den 10 Geboten und suchte durch dieselben den Willen des Einzelnen dem höheren Gesamtwillen zu unterwerfen".

„Die Idee der Gerechtigkeit, der Pflicht, der Sittlichkeit steht hinter diesen Geboten und gibt sie ein, aber nicht als bloße Abstraktion, losgelöst von den in der Gesellschaft wirkenden Kräften. Es ist das Sittengesetz, durch das der Pulsschlag der Nation vibriert, wie es durch den Druck der öffentlichen Meinung den Einzelwillen vorwärts drängt und treibt." Es heißt dann weiter:

„Der ideale Gesamtwille ist unzweifelhaft für jedes Individuum ein äußerer Wille, außerhalb seines Eigenwillens, und darf ihm daher seine Befehle auferlegen; aber er ist zugleich auch der Ausdruck seines eignen Ideales, sein nationales Selbst, seine höhere Natur, die Quintessenz seiner sittlichen Persönlichkeit".

Dr. Coit schlägt nun in Bezug auf die 10 Gebote vor, sie soweit umzugestalten, daß sie einerseits voll zum Ausdruck bringen, was der ideale Gesamtwille unserer Zeit verlangt, und andrerseits deutlicher die Folgen der Vernachlässigung sittlicher Forderungen darstellen. Es sei hier als Beispiel einer von ihm gewählten Fassung das 2. Gebot angeführt; doch müssen wir ausdrücklich bemerken, daß unser Autor mit seinem Versuch, die 10 Gebote den modernen Bedürfnissen anzupassen, nur eine Anregung geben will und keineswegs etwas abschließendes festgelegt zu haben beansprucht.

Nach dem ersten Gebote, welches unverändert bleibt — wobei vorausgesetzt wird, daß man unter dem „der Herr, dein Gott" das Prinzip der sozialen Gerechtigkeit, das sittlich Gute, versteht, — folgt das zweite Gebot in folgender Form:

„Du sollst Dir nicht Genuß, Reichtum, Stellung oder irgend ein äußeres Gut zum Gotte machen, noch auch irgend einem noch so mächtigen Wesen Verehrung zollen, es sei denn um seiner menschlichen Güte und Weisheit willen; denn ich der Herr, Dein Gott, bin ein eifriger Gott, der in der Kinder ererbtem Blute, der Eltern Lehre und Beispiel, des Volkes Gesinnung die Verschuldung der Väter ahndet bis ins dritte und vierte Geschlecht derer, die mich hassen, und in allem Gnade erweise solchen, die mich lieben und meine Gebote halten".

Wir kommen nun zum Vater Unser. Auch hier ist die Fragestellung ähnlich wie bei den 10 Geboten. Von wem gehen die Bitten aus? Welches ist die Macht, an die sie sich wenden? Sind die Dinge, die erbeten werden, geeignet, ein Volk in moralischer, physischer und intellektueller Hinsicht zu fördern? Indem der Verfasser die letzte Frage bejaht, erkennt er zugleich die Bedeutung des Vater Unser für eine naturalistische Religion an. Er wünscht es denn auch unverändert beizubehalten. „Wie ist dies möglich?" wird man fragen. „Beweist nicht schon die Anrede, daß das Gebet sich an eine übernatürliche und übermenschliche Macht wendet und daher keinen Platz in einem Religionssystem finden kann, welches nur rein menschlich natürliche Kräfte in den Kreis der Betrachtung zieht? Wie steht es hier damit?" Nun, der Verfasser bezweifelt nicht, daß Jesus an einen über-

natürlichen Weltschöpfer geglaubt und sich an ihn im Gebete gewendet habe; aber er frägt sich: „Gibt es natürliche Faktoren innerhalb der Erfahrungswelt, an welche sich die Bitten des Vater Unser richten können und von denen wir ihre Erfüllung erwarten dürfen; und wenn dies der Fall ist, sind wir berechtigt anzunehmen, daß Jesus sich ihrer bewußt war?" Wir wollen Dr. Coit's Antwort hier gleich vorwegnehmen. Er betrachtet als diesen natürlichen Machtfaktor den gleichen, der, seiner Auffassung nach, die 10 Gebote erließ. Gab dort der ideale Gemeinschaftswille der Einzelpersönlichkeit seine Weisungen, so wendet sich hier der Einzelne bittend, aber voller Vertrauen, daß die Bitte gewährt werden müsse, an die soziale Gemeinschaft.

„Es ist möglich", heißt es bei Ausführung dieses Gedankens, „daß Jesus seine komplizierte und hoch entwickelte sittliche Einsicht nie daraufhin prüfte, in wie weit derselben Rohmaterial der Erfahrung, in wie weit Voraussetzungen und Anschauungen seiner Zeit zugrunde lagen. Doch es vermag wohl kein Mensch seine Erfahrungen von allen vorgefaßten Ideen loszulösen und sozusagen die Elemente der sittlichen Empfindungen bloßzulegen. Auch der moderne Psychologe und Soziologe vermag dies nicht. Auch er muß die Elemente der Erfahrung klassifizieren und rubrizieren und kennt sie nicht anders als so klassifiziert und rubriziert. Vor früheren Beobachtern des sittlichen Lebens hat er jedoch voraus, sich dessen bewußt zu sein, daß seine Eindrücke ein Gemisch von Theorie und Wirklichkeit sind. So vermag er zu verstehen, daß der Unterschied zwischen seiner Deutung und der eines Anderen nicht auf einer Verschiedenheit des Rohmaterials, sondern auf verschiedener Klassifizierung desselben beruht".

Daß die gleiche objektive Wirklichkeit vorliegen könne, obgleich sie verschieden gedeutet wird, veranschaulicht Coit in folgender Weise:

„Vergegenwärtigen wir uns einen Sonnenanbeter, der die Sonne für einen großen lebendigen Geist hält. Seine Deutung ist grundverschieden von der des modernen Physikers, Chemikers oder Astronomen, und doch spricht er unleugbar von dem gleichen Faktor in der Welt unserer Sinneswahrnehmungen, wie jene" oder

„Ein Mann glaubt vom Teufel versucht zu sein, von einer persönlich gedachten Macht außerhalb seiner selbst, und doch beruht diese Annahme lediglich darauf, daß sich gewisse Leidenschaften und Wünsche in ihm regen, deren er sich bewußt wird. Er beurteilt sie nicht, wie der moderne Psychologe dies tun würde, er bewegt sich in der Denk- und Ausdrucksweise des Supranaturalismus, aber er spricht von etwas Wirklichem und spricht verständig."

„Der moderne Soziologe, der einen gewissen Faktor in der Welt der Erfahrung den idealen Gemeinschaftswillen nennt, versteht, daß Jesus, der ihn nicht in gleicher Weise zu klassifizieren vermochte, ihn und zwar sehr weise und für seine Zwecke höchst wirkungsvoll seinen Vater im Himmel nannte".

„Gleichwohl mag diese Macht, die er erkannte, die er verehrte, auf der sein ganzes Wirken beruhte, obgleich er sie nicht anders zu deuten wußte denn als den übernatürlichen Weltschöpfer, nichts anderes gewesen sein als das Moralprinzip als wirkende Kraft in der menschlichen Seele und — gesetzt, daß dieses nur in und mit dem geistigen Organismus der menschlichen Gesellschaft besteht — nichts anderes als der ideale Gemeinschaftswille."

Dr. Coit behauptet nun, daß die wirkliche Macht, an welche sich das Vater Unser wendet und die von supranaturalistischen Theologen als

der übernatürliche Weltschöpfer bezeichnet worden ist, nunmehr psychologisch und soziologisch als geistige soziale Kraft im menschlichen Leben nachgewiesen werden könnte. Bitten, wie „Gib uns unser Brot für den kommenden Tag" und „Führe uns nicht in Versuchung" gewinnen in dieser naturalistischen Auffassung nur an Bedeutung und Verständlichkeit.

Daß der Verfasser es bei seiner Auffassung für verfehlt hält, Kinder das Vater Unser zu lehren, erscheint begreiflich.

„Wenn die Mütter Jesus mit der Bitte genaht wären: „Lehre unsere Kinder beten", so hätte er gewiß nicht die gleiche Form des Gebetes gewählt wie für seine Jünger. Er hatte reife Menschen vor sich, die sich der Sache des Guten in der Welt widmeten, und nur solche „Kinder" können die Macht, die sich in der menschlichen Gesellschaft auswirkt, „Vater" nennen.

Eine interessante Behandlung erfahren bei Prüfung der einzelnen Kapitel des anglikanischen Gebetbuches die Glaubensbekenntnisse. Auch hier findet der Verfasser einen Stützpunkt für eine rein menschlich-natürliche Deutung, freilich nicht bei der übernatürlichen Geburt und bei der Auferstehung Jesu, wohl aber bei der Lehre von der Dreieinigkeit. Und es ist die athanasianische Auffassung der Einheit und Wesensgleichheit der drei Personen, welche ihn veranlaßt, diesem vor dem apostolischen oder nicänischen Glaubensbekenntnisse den Vorzug zu geben. Nach wie vor sollte, so meint er, die Lehre von der Dreieinigkeit die Lehre der Kirche bleiben.

Wie begründet er das? Er sagt, daß die Erfahrung wirklich zu der Erkenntnis dreier Faktoren führe, auf welchen alles sittliche Sein und alles soziale Wirken beruhe, die von einander verschieden sind und doch aufs Engste zusammengehören, und von denen einer so wichtig ist wie der andere. Diese drei Faktoren sind nach Coits Dafürhalten Idee (Prinzip), Person, Partei. In geistvoller Weise wird ihre Wirkung in der Geschichte der Menschheit und im einzelnen Menschenleben erörtert. Von so fundamentaler Bedeutung erscheinen sie dem englischen Ethiker, daß er sich des Gedankens nicht erwehren kann, sie hätten, wenn auch unbewußt, den Verfassern des Athanasianischen Glaubensbekenntnisses vorgeschwebt. Jedenfalls sei ihre Darstellung für Wesen und Art jener Dreieinigkeit, welche eine naturalistische Religion anerkennen müsse, so zutreffend und charakteristisch, daß es ein Fehler wäre, sich ihrer nicht zu bedienen — vorausgesetzt, daß man keinen Irrtum darüber aufkommen lasse, was man unter derselben verstehe.

In dieser Weise prüft Dr. Coit alle Lehren, Feste und Zeremonien der Kirche. Da, wo er Überkommenes gänzlich verwirft, schlägt er Neues vor. So weist er z.B. als Ersatz für die Kindertaufe, die er ablehnt, auf einen Gebrauch hin, der sich in den englischen ethischen Gesellschaften einzubürgern scheint. Dort werden die jungen Kinder in einer anmutigen und gemütstiefen Feier der Gemeinde vorgestellt und dem Wohlwollen der sozialen Gemeinschaft

empfohlen. Bezüglich des heiligen Abendmahles äußert er den Wunsch, daß es wieder in seiner ursprünglichen Form als Gemeindemahl gefeiert werde, ein Symbol brüderlicher Gesinnung und geistiger Einheit; doch solle man diejenigen Bestandteile der jetzigen Feier, die trotz des supranaturalistischen Charakters derselben ethisch wertvoll seien, beibehalten, nämlich die Einladungsformel, nach der man sich in Frieden und Eintracht mit aller Welt wissen müsse, und irgend einen Akt, durch den man sich öffentlich zu den Grundsätzen der Kirche bekennt, wie man das jetzt tue, indem man an den Abendmahlstisch herantritt, ja selbst schon dadurch, daß man zum Zwecke der Teilnahme an der Feier in der Kirche zurückbleibt.

Eine scharfe Kritik erfährt der rückständige Charakter der Trauungen mit der dabei zum Ausdruck kommenden paulinischen Auffassung der Ehe. Auch bemängelt Dr. Coit das Fehlen jeglichen Hinweises auf die sozialen Pflichten des Ehepaares über den engen Kreis der Familie hinaus und fordert neben dem gegenseitigen Gelübde auch ein Gelübde treuer Hingabe an das allgemeine Wohl. Was die Beerdigungen betrifft, so wird getadelt, daß der ganze Ritus von der Vorstellung der Nichtigkeit des menschlichen Lebens, aller menschlichen Anstrengung, alles Strebens und Wirkens erfüllt sei, während doch die Worte, die am Grabe gesprochen werden, die Herzen der Leidtragenden für die Erfüllung ihrer Lebenspflichten stärken und jene Willenskraft in ihnen zu wecken suchen sollten, auf der das Gedeihen eines Volkes beruhe. Auch wird gefordert, daß die Kirche das Naturbedingte, Wohltätige, Universelle des normalen Todes betone und die Möglichkeit anerkenne, daß mit dem Tode das individuelle Leben aufhöre. Für beide Theorien, die der Fortdauer und die der Vernichtung des individuellen Bewußtseins, müsse innerhalb der Kirche Raum geschaffen werden.

Wir sagten zu Beginn dieser Besprechung, daß der Rationalismus, den unser Autor vertritt, nicht verstandeskühl, vielmehr ganz von Gefühl durchglüht sei. Um dies zu empfinden, muß man freilich das Buch selbst in die Hand nehmen. Alles was hier kahl und schmucklos gesagt worden ist, wird dort mit leidenschaftlicher Wärme vorgetragen; und um das Gerüst des Neubaues der Kirche, das wir nur kurz skizzieren konnten, schlingt sich ein so reicher Schmuck dichterischer Illustration, daß man mit Bewunderung für den Schwung und die soziale Richtung der zeitgenössischen englischen Poesie erfüllt wird. Daß diese „weltliche" neben der „geistlichen" Literatur bei der Revision der Liturgie Berücksichtigung finde, ist denn auch des Verfassers nachdrücklichst betonter Wunsch.

Soviel über den Inhalt des Coitschen Buches.

Zum Schluß nur noch dies. Ist der Supranaturalismus, wie es nach der Auffassung des englischen Ethikers erscheint, eine geistige Entwickelungsphase der Menschheit, die überwunden werden kann und muß, so dürfte das religöse Leben den Weg gehen, den Dr. Coit ihm vorzeichnen

möchte. Sollte er jedoch fester mit der menschlichen Psyche verknüpft sein, sozusagen mit zu ihrer Struktur gehören, dann werden Supranaturalisten und Naturalisten wohl auch ein gutes Stück weiter, als gewöhnlich angenommen wird, miteinander wandeln können, um schließlich doch wieder gesonderte Wege einzuschlagen. Nicht das geringste Verdienst des Coitschen Buches aber ist es, durch seine tief eindringenden Untersuchungen dieses Miteinandergehen bis zu der wirklichen, nicht einer (von beiden Seiten) eingebildeten Wegscheide zu ermöglichen. Und, wie man sich denn auch zu seiner Auffassung des religiösen Lebens stellen möge, eines wird man gewiß nicht verkennen — es geht ein scharfer Weckruf durch sein Buch.

---

## Ein Beitrag zur Verhandlung über das Unsterblichkeitsproblem.[1])

Von **Emil Walter Mayer.**

Man behauptet gewiß nicht zu viel, man kennzeichnet nur die Wirklichkeit, wie sie ist, indem man feststellt, daß ein Stück des christlichen Glaubens, das dem Bewußtsein des modernen Durchschnittsmenschen besonders fremd, ja anstößig erscheint, die Unsterblichkeitshoffnung ist. Wenn sie nur durch theoretische Zweifel an der Möglichkeit einer persönlichen Fortexistenz nach dem Tode unterspült würde! Aber es wird ihr jetzt gern von den Stimmführern des Augenblicks jeder Wert, jede praktische Bedeutung abgesprochen. Ellen Key, deren Erfolg immerhin beweist, daß ihr gegeben ist zu sagen, was das Gros ihrer Zeitgenossen meint, leugnet nicht nur die Unentbehrlichkeit der Unsterblichkeitsidee als eines Haltes oder Sporns; sie erachtet sie, wie Feuerbach, doch unter etwas anderer Begründung ihres Urteils, für geradezu gemeingefährlich in allen ihren Formen, weil die Spannung auf eine transzendente Zukunft die gegenwärtige Entwicklung leicht hemme: „Wenn die Flugechse, von der Ahnung hingerissen, einmal Mensch zu werden, verschmäht hätte, aus allen Kräften ihr eigenes Leben als Flugechse zu leben, wäre sie niemals ein Glied in der Menschwerdung geworden".[2]) Wie oft kehrt nicht heute in mancherlei Variationen und wechselnden Gestaltungen der Gedanke wieder, der die Quintessenz dieses Satzes bildet!

Mehr als das! Selbst solche popularisierende Schriftsteller, die sich sonst prinzipiell zur Religion Jesu bekennen, erklären es als ein Unvermeidliches und Seinsollendes zugleich, daß ein „Geist der Diesseitigkeit" über das lebende Geschlecht gekommen sei.[3]) Das Jenseits könne nicht nur, es dürfe den Christen des 20. Jahrhunderts nicht mehr kümmern. Und doch ist es einfach eine Tatsache, daß jedesmal in den großen klassischen

[1]) Th. Steinmann, Der religiöse Unsterblichkeitsglaube, eine religionsvergleichende Studie. Leipzig, Jansa, 1908, 70 S.

[2]) Ellen Key, Unsterblichkeit (Zukunft, Band 54, S. 484 ff.)

[3]) G. Prellwitz, Weltfrömmigkeit und Christentum (Christliche Welt, Jahrgang 1900, Nr. 25).

Zeiten christlichen Lebens ein starkes Glauben und Vertrauen Hand in Hand ging mit einer das Diesseits in kühnem Fluge überschreitenden Hoffnung. Die neuere Geschichtsforschung hat uns tiefere Einsicht eröffnet in die unermeßliche Bedeutung, die der Blick in die Zukunft und die freudige Erwartung eines transzendenten Guts für Jesus und seine ersten Anhänger hatte. Und was die Reformatoren anbelangt, so dürfte die Erinnerung daran genügen, daß sie sich von den Gegnern gern den Vorwurf gefallen ließen, sie machten die „spes" mit zu einer Bedingung des Heils.

Den sich hierin ankündigenden Wertansprüchen des Unsterblichkeitsgedankens, den mannigfachen Anfechtungen anderseits, denen er in der Tagesliteratur ausgesetzt ist, entspricht vielleicht nicht ganz die Behandlung, die der Gegenstand in der Theologie und in der ernsteren philosophischen Literatur der Gegenwart erfährt. Gute Monographien über das Thema sind selten. Einen schönen, und, wie man sich auch zu dem Endergebnis stellen möge, beachtenswerten einschlägigen Aufsatz hat jüngst Rudolf Eucken in der Julinummer des Hibbert Journal veröffentlicht.[4]) Was sonst an apologetischen Schriften auftaucht, steht nicht immer auf der Höhe. Im Eifer des Gefechts werden wohl Beweise, gleich schweren Geschützen, aufgefahren, ehe man sich auch nur klar darüber geworden ist, was man beweisen will. Ein Vorgang dürfte für manche andere charakteristisch sein. Vor einigen Jahren — 1893 — wurde in den Vereinigten Staaten eine Stiftung ausgesetzt zu dem Zweck der Einrichtung von Einzelvorlesungen über die Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Mehrere Vorträge liegen bereits gedruckt vor. Was wird nun da nicht alles unter „Unsterblichkeit" oder „ewigem Leben" verstanden! Wie verschieden sind beispielsweise allein die Auffassungen, mit denen zwei so vornehme Denker wie W. James[5]) und H. Münsterberg[6]) in ihren Beiträgen zu der Sammlung operieren! Dort mehr der Gedanke einer unermeßlichen Dauer über den Tod hinaus; hier der eines überzeitlichen Zustandes der am besten als sittliche Vollendung vorgestellt wird.

Unter solchen Umständen darf die Schrift von Steinmann „Der religiöse Unsterblichkeitsglaube" als eine besonders zeitgemäße, einem Bedürfnis entgegenkommende Studie bezeichnet werden. Der Autor ist sich des „latet dolus in generalibus" bewußt. Er verhehlt sich und dem Leser nicht, daß der landläufige Unsterblichkeitsbegriff ein Rezipient ist, in dem ganz heterogene Elemente allmählich Aufnahme gefunden haben, uralte Vorstellungen aus dämmergrauer Vorzeit und spätere Gedanken, die auf ganz anderem Stamme gewachsen sind. Und er läßt es sich eben deshalb angelegen sein, in einer weit ausholenden religionsgeschichtlichen Untersuchung, durch sorgfältige Vergleichung verschiedener in Betracht kommender typischer Anschauungen die charakteristische Eigentümlichkeit der christlichen Hoffnung eines jenseitigen Lebens herauszuarbeiten. Er entwirft damit

[4]) R. Eucken, The Problem of Immortality (Hibbert Journal, Band 54, S. 487 ff.).
[5]) W. James, Human Immortality, 6th Ed, London, Constable, 1906.
[6]) H. Münsterberg, The Eternal Life, London, Constable, 1906.

eine förmliche Phänomenologie des Unsterblichkeitsglaubens, um dann in dem skizzierten Bilde den „Ort" der spezifisch christlichen Auffassung aufzuzeigen.

Zunächst wird der „Seelenglaube der religiösen Niederung" in Beobachtung genommen, seinen mancherlei Variationen nach beschrieben und auf seine Wurzeln und Wirkungen geprüft. In feiner Analyse wird gezeigt, daß die bei den Naturvölkern verbreitete Annahme einer kürzeren oder längeren Fortdauer nach dem Tode durchschnittlich kein religiöser Trieb sei, sondern lediglich ein Stück naivster „profaner Weltauffassung". Dem entsprechend ist ihre praktische Motivationskraft, ihre Fähigkeit zum aktiven Handeln anzuregen, auf einen ganz bestimmten engen Kreis ritueller Leistungen beschränkt. Wenn sie gleich mannigfache, den Seelen der Verstorbenen geltende, Zeremonien auslöst, als „Gedanke an die eigene Zukunft" vermag sie einen nachhaltigen Eindruck auf die Gemüter nicht zu machen, und ihr Einfluß auf die eigentliche Lebensführung ist gering. Daran ändert sich auch nichts Wesentliches, wo sich mit jener Annahme, wie etwa bei den Ägyptern, eine ausgebildete „magische Unsterblichkeitspraxis" verbindet.

Als weitere eigentümliche Formen des Unsterblichkeitsglaubens kommen dann der Glaube an eine jenseitige Vergeltung und der Glaube an eine jenseitige Vollendung zur Erörterung. An einer Reihe geschichtlicher Beispiele wird gezeigt, daß der erstere, der keineswegs immer ein Erzeugnis des sittlichen Bedürfnisses zu sein braucht, sondern unter Umständen nur eine Erweiterung und Ausbildung des primitiven Seelenglaubens ist, gegen alles Erwarten an und für sich gleichfalls keine große Motivationskraft aufweist und speziell in sittlicher Hinsicht den Einfluß nicht ausübt, an den man im ersten Augenblicke denken möchte. Ganz anders der Glaube an eine jenseitige Vollendung, der in seinen verschiedenen Spielarten dargelegt und als „teleologischer Vollendungsglaube" gegen die gelegentlich bei den Primitiven sich findende Hoffnung auf Vollendung des Sinnengenusses scharf abgegrenzt wird. Er setzt die Jenseitsvorstellung in einen innerlichen und zugleich wirksamen Zusammenhang mit dem irdischen Leben und Streben, und von ihm vermag eine Vergeistigung und Versittlichung der Vorstellungen vom jenseitigen Dasein auszugehen.

Die letzten Abschnitte beschäftigen sich mit den typischen Fällen, wo der Unsterblichkeitsglaube, ob er nun Vergeltungsglaube oder Vollendungsglaube sei, in organischer Verbindung mit dem Gottesglauben auftritt und eben damit aus der religiösen Überzeugung, in der er wurzelt, die höchste Motivationskraft saugt. Hierher gehört der christliche Unsterblichkeitsglaube. Er ist ein in sittlich-religiöser Überzeugung wurzelnder, vom Gottesglauben getragener, und deshalb die Lebensführung notwendig beeinflußender, teleologischer Vollendungsglaube. Er ist individualistisch sowohl als universalistisch, auf die Vollendung der Gesamtheit wie auf die des Individuums gerichtet. Er ist nicht zu verwechseln mit dem „natürlichen" Unsterblichkeitsglauben, mit der bloßen Vorstellung eines Fortlebens der Seele, die keine praktisch-wirksame Macht zu sein pflegt. Er ist nicht zu verwechseln mit müßigen Ausmalungen einer andern Welt; nicht mit dem bloß „mystischen"

Jenseitsglauben, aber auch nicht mit der dekadenten Jenseitsstimmung des endigenden Altertums, wie sie im Mittelalter nachwirkt und in Indien ihre Parallele hat. Im Gegensatz dazu erscheint er als die optimistische Zuversicht, daß das hier auf Erden Begonnene seine Krönung erhalten, daß das Ziel, dem alle ernste Arbeit unseres Lebens dient, dereinst erreicht werden wird. Er unterscheidet sich endlich von dem „ethischen Vollendungsglauben", wie er sich aus sittlichem Streben als eine „Art Jenseitsahnung" ergibt. Er ist nämlich nicht wie dieser nur ein „Postulat", er stützt sich auf eine Erfahrung, auf die Erfahrung eines erschlossenen Guts, das Wachstum erwarten läßt, auf Erlebnisse eines Anfangs, der die Verheißung eines Abschlusses in sich trägt.

Mit einer derartigen auf objektiven, genau abwägenden religionsvergleichenden Studien beruhenden Charakteristik des christlichen Unsterblichkeitsglaubens werden von selbst manche der Einwände gefällt, die gegen dessen praktische Bedeutung gerichtet zu werden pflegen. Sie treffen die unterchristlichen Formen, nicht die christliche. Im übrigen verwahrt sich Steinmann ausdrücklich dagegen, daß zur christlichen Jenseitshoffnung notwendig eine bestimmte Art gehöre, das vollendete Leben zu veranschaulichen. Nur daran hält er, gewiß mit Recht, fest, daß jene Vollendung unter allen Umständen in einer „anderen Höhenlage" als „alles Irdische" gedacht werden müsse. Möchte jemand dagegen geltend machen, daß in praktischer Hinsicht die Vorstellung einer Vollendung im Diesseits, etwa die der Vollendung kommender irdischer Geschlechter gleich bedeutsam und wirkungsfähig sein könnte, wie die Vorstellung eines jenseitigen Guts, so wäre es wohl angebracht, abgesehen von anderem, an den ergreifenden Aufsatz Liebmanns „Wargewesen" zu erinnern, in dem der feinsinnige Jenenser Denker auf die Unzulänglichkeit und Vergänglichkeit alles Irdischen hinweist: „Es war ein Planet ♁ (Terra) gewesen, als im Nebel des Orion die Entstehung eines Systems neuer Planetensysteme begann." „O dieses schlimme, ungeheure, zermalmende „Fuerat!" [7])

Die Steinmannsche Publikation erledigt die Frage nach Eigenart und zugleich auch die nach dem Wert des christlichen Unsterblichkeitsglaubens. Bleibt noch eine andere Frage, die große Frage, die Wahrheitsfrage. Sie bildet ein Problem für sich.

---

## Martin Deutinger.[8])

**Von Karl Gebert.**

Die Mehrheit der deutschen katholischen Theologen, auch für modernistisch geltende, preisen im Zeitalter der Enzyklika Pascendi ihre Wissenschaft glücklich, daß in Deutschland wenigstens die „spekulative" Theologie, deren letzter Vertreter Deutinger war, aufgegeben sei, und nur noch die

[7]) Liebmann, Gedanken und Tatsachen, Straßburg, Trübner, 1899. Bd. II.

[8]) Georg Sattel, Dr. phil. et theol.: Martin Deutinger als Ethiker. Ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Ethik im 19. Jahrhundert. Paderborn, Druck und Verlag von Ferd. Schöningh. 1908. 304 S.

Franzosen und Italiener dieser „überlebten" und darum rückständigen Richtung nachjagten. Wer aber einsieht, daß die Wissenschaft in der heutigen katholischen Kirche immer mehr Parteisache, das religiöse und kirchliche Leben seines geistigen Inhalts beraubt wird und einer immer zunehmenden Verflachung und Veräußerlichung entgegengeht, und dies alles auf offizielle Weisung hin, der kann in jenem Aufgeben der geistigen Selbständigkeit und Ursprünglichkeit nur einen Mangel, ein geistiges Unglück, erblicken.

Es ist darum ein verdienstliches und mutiges Unternehmen zugleich, daß Sattler im vorliegenden Buche der Mitwelt die Grundlinien von Deutingers Moralphilosophie vor Augen führt und so indirekt zu einer für die Gegenwart sehr betrübend ausfallenden Vergleichung zwischen Einst und Jetzt einladet. Der Verfasser läßt seinen Autor größtenteils selbst zum Wort kommen, er hält mit seinem Gefühlsanteil haushälterisch zurück, nicht ohne übrigens deutlich durchblicken zu lassen, daß Deutinger ihm aus der Seele spricht. Nur dann, wenn der Kontrast von Deutingers Anschauungen mit dem Dogma und den herrschenden kirchlichen Zuständen zu grellfarbig wird, dann tritt der Verfasser mit einer schüchternen Verwahrung — wer möchte dies in diesen gefährlichen Zeitläuften einem Theologen verargen? — hinter der Kulisse hervor, ohne im übrigen den Versuch zu machen, diese seine Einsprache tiefer zu begründen.

Deutingers Anschauungen fußen auf der Geschichte. Darum schickt auch der Verfasser dem positiven Teil von Deutingers Lehre neben einer spekulativen Grundlegung einen Überblick über die Geschichte der Ethik und ihres Zusammenhangs mit der Religion (in Griechenland, im Orient und im christlichen Abendlande) voraus. Die Entwicklung im Christentum stellt unser Religionsphilosoph so dar: Das Mittelalter hat mit Vernachlässigung des subjektiven Grundes alles menschlichen Bewußtseins an der absoluten Wahrheit der geoffenbarten Religion festgehalten. Die gegensätzliche Bewegung reifte die neuere Zeit, „welche in vollständiger Unabhängigkeit von jeder objektiven Autorität in dem menschlichem Gedanken selbst einen unabhängigen und absoluten Grund der Bestimmung seines Verhältnisses zur Welt und zu Gott zu gewinnen suchte" (S. 142). In der dritten Periode, die, modern ausgedrückt, eine Verbindung der Fremderlösung mit der Selbsterlösung anstrebt, stehen wir nach Deutinger mitten inne. Sehr im Gegensatz zum Geiste der Enzyklika denkt er sich diesen Vermittlungsprozeß folgendermaßen: Das an sich unveränderliche höhere Prinzip müsse durch die Beschränkung und Veränderlichkeit der menschlichen Natur hindurchgehen und dem Menschen mittelst der Gesetze des subjektiven Denkvermögens subjektiv begreiflich werden. Die Entwicklung des menschlichen Bewußtseins an dem Prinzip des freien Gesetzes der Liebe „müsse alle Stadien der natürlichen Entwicklung durchlaufen, an die die menschliche Entwicklung gebunden ist". (141.) „Glauben ist ein Ringen nach Erkenntnis in Verbindung, in Einigung mit dem höchsten Ziele. . . . Wer nicht nach Erkenntnis ringt, darf nicht sagen, daß er wirklich an Gott glaubt, weil er es an der einzig möglichen Grundlage fehlen läßt, auf welcher der Glaube sich betätigen kann" (255).

Der Auffassung und philosophischen Begründung seines gläubigen Erkenntnisdranges gibt Deutinger die verschiedenartigste Form, und bei seiner oft nur andeutenden und dunkeln Schreibweise kann nur die Gesamtheit seiner Äußerungen einen Begriff von seiner Lehre geben. Um aber doch dem Leser wenigstens eine ungefähre Vorstellung von seiner Denkart zu ermöglichen, seien hier noch ein paar Stellen angeführt, besonders auch solche, die den scharfen Gegensatz zwischen seiner wissenschaftlichen Regsamkeit und dem damals schon vorhandenen öden quietistischen Formalismus zutage treten lassen. „Wenn Wahrheit in unserm Herzen wohnt, dann ist diese Wahrhaftigkeit nicht nur der Prüfstein für das Gute, Schöne und Wahre in uns, sondern auch eine Quelle der immerwährenden Vermehrung desselben. Mögen auch unsere Gefühle in trüber Gährung durcheinander strömen; wenn nur Wahrhaftigkeit im Grunde des Herzens wohnt, dann wird die Gährung schon von selbst das Unreine ausscheiden" (240). „Wer, statt über den eigenen Glauben nachzudenken und seines reichen Inhalts sich zu freuen, mit unverstandenen Begriffen sich begnügt und jeden, der nicht mit dem leeren Worte sich begnügt, verketzert und verfolgt, kennt nicht die christliche Liebe und nicht die inneren Seelenkämpfe des christlichen Gemüts; er ist nicht ein eifriger Christ, sondern ein Fanatiker . . . Wer sich durch Wunder und Sakramente in den Himmel hineintragen lassen will, um nicht die eigene Kraft betätigen und die Probe der eigenen Willenskraft bestehen zu müssen, versucht Gott, aber er dient ihm nicht. Seine Religion ist leerer Wunderglaube, aber nicht lebendige Liebeskraft . . . Wer aber rein der Gewohnheit sich hingibt, in Worten und Handlungen alles nur für gut und schicklich hält, weil es ein Herkommen ist, in dem verkümmert der Geist; all sein Streben wird äußerlich; seine Religion ist ein Staatskleid, aber nicht die innerste heiligste Kraft seines Geistes. Seine Religion ist irdisch, wie sein Sinn . . . Bei den meisten Menschen ist es wie beim Fetischdiener nur eine Willkür, wenn sie an dies oder jenes glauben. Sie haben keinen Grund zu ihrem Glauben und hätten keinen Grund zu ihrem Unglauben" (231f.).

Die Grundlage von Deutingers Glaubensleben ist aber seine Gottesliebe, als Bürgschaft der Freiheit. „Ohne Möglichkeit der Liebe keine Freiheit, keine Tätigkeit und keine mögliche Entwicklung" (196). Ja noch mehr, sein ganzes geistiges Sein wird getragen und gehoben durch die Freiheit aus Liebe. „Der Mensch will glauben, und wenn der Mensch nicht glauben könnte, so könnte er auch nicht wollen, nicht streben, nicht denken." Jenes Prinzip der Liebe ist für Deutinger allerdings an die Offenbarung geknüpft. „Wenn ich meinen Willen mit dem göttlichen vereinigen soll, so muß ich diesen als einen zuvor mich liebenden und mir sich offenbarenden erkennen. Der Mensch kann Gott nur lieben, wenn Gott sich ihm liebend offenbart" (193). Aber die Liebe ist Deutinger „mehr als ein Gebot, sie ist eine innere Lebenskraft" (202). „Wo Kraft ist, da ist auch Leben . . . . Darum darf man auch von dem Menschen nicht fordern, daß er knien soll, solange er der Füße zum Gehen bedarf" (262f.). „Das Gebot will keine Last sein, die wie ein schweres Joch auf dem Rücken des

Menschen liegt, sondern eine Stütze, an der er sich zu einem höheren Leben erhebt" (223).

So wird verständlich, daß Deutinger aus dem Zirkel des mittelalterlichen religiösen Denkens durch allseitige Entfaltung der natürlichen Geisteskräfte im Menschen herauskommen und so das religiöse Denken und Leben der Gegenwart wieder in die Bahn einer gesunden Entwicklung lenken möchte, aus jenem Zirkel, den er, — man denke an die Scholastik und Mystik — in die Worte faßt: „An den kann man nicht glauben und dem kann man nicht gehorchen, den man nicht kennt; den kann man aber auch nicht in seiner Offenbarung und Liebe kennen lernen, dem man nicht gehorcht" (161). Es ist aber auch die Strenge begreiflich, mit der er die jesuitische Moral verurteilt: „Der Jesuitismus betrachtet das Christentum als bloße göttliche Sittenpolizei. Er prägt den Menschen nur immer die Lehre ein, sich der natürlichen Kräfte soviel als möglich zu entäußern, um nur nicht sündigen zu können, während doch die subjektiven Kräfte des Menschen die Träger seines einheitlich moralischen Bewußtseins sind" (168). Kastner, der Biograph Deutingers, faßt dessen Gesamturteil über die Jesuiten in die Worte zusammen: „Die praktisch viel gerühmte Lehre der Jesuiten, ihre kasuistische Moral, ist in Wahrheit nichts anderes als der Galgen, an dem sich seit drei Jahrhunderten zahlreiche Geschlechter moralisch erwürgten."

---

# Besprechungen.

**Dr. Martin Meyer:** Aphorismen zur Moralphilosophie. Verlag von H. Seemann Nachf., Berlin und Leipzig.

Ich habe dieses Buch nicht vollständig lesen können, aber mit dem, was ich gesehen, erscheint mir das nachfolgende Urteil genügend begründet.

Das Buch, beinahe 300 Seiten Aphorismen, gibt sich als ein Vorläufer einer Gesamtphilosophie, die der Verfasser einst hofft schreiben zu können; und eine gewisse Anordnung des Stoffes in diesem Sinne ist jetzt schon versucht. Das Resultat dieser Philosophie ist religionsfreundlich.

Jedermann kennt heutzutage die Vor- und Nachteile einer aphoristischen Ausdrucksweise. Wie in der Malerei von heutzutage bloße Studien die Stelle vertreten von ausgeführten Kunstwerken, so in der Literatur die abgerissenen Gedanken. Es hängt das mit dem gesteigerten Sinn für individuelle Berechtigung zusammen und mit dem Zweifel an der Möglichkeit, je etwas Abgerundetes und Vollendetes zustande zu bringen. In dem Zeitalter der Romantik war es ähnlich. Man denke nur an Jean Paul.

„Die vereinzelten Lichter, die ab und zu hinhuschen über den Abgrund der philosophischen Fragen, festzuhalten, das ist vielleicht alles, wozu wir imstande sind."

So drückt der Autor auf p. 4 diese Sache aus. Die Vorteile dieser Methode sind, daß jeder Gedanke ganz aus der Eigenart des Denkers geprägt ist, ohne Vertuschung und Verwischung, ohne schwachherzige Vermittlung. Die Nachteile sind: der mangelnde Zusammenhang, bei schwachen Denkern der Widerspruch der Einzel-

sätze untereinander, kurz die Zuchtlosigkeit, auch, daß alle diese Nachteile dem Schriftsteller nicht zum Bewußtsein kommen.

Ohne Zweifel, die Intuition ist eine gute Sache, aber der nüchterne Verstand muß doch entscheiden, ob es eine richtige war oder bloß eine Blase, die das kranke Gehirn aufgeworfen.

Ein dickes Buch in Aphorismen schreiben, jedenfalls eine gewagte Sache. Wie so leicht viel Spreu unter dem Weizen! Der Verfasser sagt es selbst in seinem 6. Satze:

„Vielleicht nur ein Goldkorn unter tausend Sandkörnern, dann sollte es um des einen Goldkorns wegen gewagt werden."

Wirklich? – aber wir müssen wie von einem Autor denken, der Gold nicht von Sand zu unterscheiden weiß? Geht es an, den ganzen Ballast zu versenden und die Goldwäsche jedem Einzelnen, der Gold braucht, zu überlassen?

Zwar der Autor tut sich Unrecht. Wir haben zahlreiche Goldkörner gefunden, daneben aber – nicht so sehr wertlosen Sand, als vielmehr Schlangen und Skorpione, und doch wird das Ganze als fertige Ware ausgeboten.

Auf p. 164 findet sich der Satz:

„In religiöser Sprache ist es Eltern immer möglich, sich zu ihren Kindern auszudrücken, ob auch in glaubensloser, will mir zum mindesten zweifelhaft erscheinen."

Ganz in Übereinstimmung mit Försters berühmter „Jugendlehre"; aber dann wieder Sätze des schwarzgalligsten Pessimismus, wie z.B. p. 294:

„Menschen gibt es ja genug – sie sind aber auch danach."

Oder das noch blasiertere:

„Alles ist richtig, alles ist falsch, man kann nur sagen – tralala!"

Dann plötzlich wieder trefflich kernige Sätze, wenn auch zuweilen in burschikoser Ausdrucksweise. So auf p. 269:

„Zum Teufel noch mal, daß die Naturwissenschaft mit der wahren Religion nie in Konflikt geraten kann, ist doch das Allerklarste von der Welt" . . . . . und:

„Wenn uns der alte Gott nicht immer noch umfinge, wo wären wir mit unserem Hühnerdreckchen Wissenschaft?"

Als eine Fundgrube für allerlei Lebensweisheit mag das Buch vielleicht empfohlen werden, aber mehr als ein Mysterium für Eingeweihte, durchaus kein Evangelium, das von den Dächern gepredigt zu werden den Anspruch machen dürfte. Esoterisch nicht exoterisch. Dafür ist es auch zu voll von Widersprüchen, z.B. auf Seite 138:

„Ich möchte beinahe meinen, daß die Intuition etwas ist, was den Frauen vollkommen versagt ist . . . ."

und 3 Sätze weiter:

„Was sich der Mann in Jahren mühsam vom Leben lehren lassen muß, das weiß das Weib von vorneherein."

Was nützt es bei so viel Negationen und Zweifelhaftem, daß auch viele Goldkörner dazwischen begraben sind. Die Arbeit, sie rein zu waschen, ist eben nicht geleistet, und das verlangt man doch von einem abgeschlossenen Werke. Die Blasen, die ein geistvolles Gehirn aufwirft, müssen notiert werden, gewiß; aber doch nur in einem Tagebuch. Ein Kunstwerk daraus zu machen, dazu gehört die Zucht, die eben den ungebändigten Individualismus zähmt und regelt.

Heidelberg. Adolf Mayer.

**M. Werner:** Das Christentum und die monistische Religion. Berlin. Karl Curtius. 1908. 2.—.

**E. Horneffer:** Religion und Deutschtum. Leipzig. Verlag Deutsche Zukunft. 1908. —.80.

Es ist immer interessant und von Wichtigkeit, etwas vom religiösen Pulsschlag der Zeit zu erlauschen. Das Buch von M. Werner gewinnt seine Bedeutung durch den Dienst, welchen es dazu leisten kann; allerdings nur für bestimmte, freilich weite Kreise der Bildungsschicht und deren religiöse Weltanschauungs- und Stimmungsbedürfnisse. Eine Bedeutung darüber hinaus, wie der Verfasser selbst sie seinem Werke wohl zusprechen mag, kann ich demselben nicht zuerkennen. Es krankt an jener gerade dem Religionsleben besonders verhängnisvollen Verständnislosigkeit für die Geschichte und ihre realen Zusammenhänge, wie wir sie bei allem Drängen auf Zukunftreligion heutzutage immer wieder beobachten können. Eine blasse, gefühlige, ganz und gar unpositive menschheitliche Universalreligion, aus dem Wesen der Menschen herausgesponnen, wird im 2. Teile empfohlen, nachdem im ersten Teil ohne allen Fanatismus und mit Anerkennung als früheren Zeiten gemäß der religiösen Vergangenheit mit bekannten, andern entnommenen Argumenten vollständig das Todesurteil gesprochen und aller Zusammenhang mit ihr abgebrochen ist. Faktisch freilich entpuppt sich bei genauerem Zusehen das vermeintliche ganz neue Religionswesen als eigentümliche, sehr stark variierende und durch allerlei Einflüsse des Bildungslebens stark zersetzte Abart der historischen Religion. Was ein zukunftkräftiges Gebilde zu sein wähnt, ist in Wirklichkeit nur ein Symptom der Religionskrisis unserer gebildeten Kreise, die nach Religion verlangen, aber zu ihren lebensstarken Quellen in der Geschichte den rechten Weg nicht finden Wie sehr ihnen durch die statutarische Art der Kirchenreligion dieser Weg verlegt ist, dafür ist gerade dieses Buch ein neuer Beweis. Zugleich auch ein Beweis dafür, wie alle Bemühung der modernen geschichtlichen Theologie hier zunächst nur soweit verstanden wird, als sie das Statutarische und Vergängliche der geschichtlichen Religion noch eindringender herausstellt, als alle rationale Kritik es je vermochte. Man wird diese Erscheinung wohl nicht nur einem unverbesserlichen rationalen Radikalismus und Mangel an rechtem Verständnis für das Wesen der Geschichte in jenen Kreisen der Bildung aufs Konto schreiben dürfen; auch die lange Vorherrschaft des bloßen Historismus auf dem Gebiete der theologischen Religionsforschung trägt gewiß ihren Teil der Schuld.

Anspruch auf Selbständigkeit machen die Darlegungen nicht. Auch der 2. positive Teil enthält in der Hauptsache Verwertung von Gedanken anderer, namentlich Gustav Gerbers, den W. als seinen Lehrer bezeichnet. Sehr ausführlich ist die Auseinandersetzung mit Syllabus und Enzyklika gegen die Modernisten.

Auch die Schrift Horneffers beschäftigt sich mit der Zukunftreligion. Es gereicht ihr gewiß zum Vorteil, daß sie diese nicht schon zu besitzen meint, wie W., der uns zum Schluß sogar die monistische Kirche zeichnet. So wird uns eine Enttäuschung erspart; was noch nicht ist, das kann ja vielleicht sehr bedeutend sein. Gleich ist bei beiden die Anerkennung der überlieferten Religion als vergangenen Zeiten ganz gemäß, gleich aber auch der vollständige Bruch mit ihr; die neue Religion der Zukunft wird auch nach H.'s Meinung nicht auf dem Wege geschichtlicher Entfaltung, sondern ohne geschichtliche Zusammenhänge aus dem innersten

Wesen nun allerdings nicht des Menschen, sondern des Deutschen heraus. Also auch hier dieselbe Unkenntnis eines Grundgesetzes wie alles Geschichtlichen, so besonders der Religion, nämlich der Notwendigkeit seiner Verankerung in den großen Werdezusammenhängen der Vergangenheit; die Vergangenheit erscheint nur als eine Last. Es ist dieselbe Unfähigkeit, zwischen der statutarischen resp. dogmatisch festgelegten Kirchenreligion und dem lebendigen Christentum zu unterscheiden, und darum anstelle des Ringens mit der Vergangenheit um ihr Bleibendes der einfache Bruch mit ihr und ganz utopische, weil ungeschichtliche Neuanfänge.

Die neue Religion soll ganz und gar individuell sein; anstelle aller objektiven Religion nur subjektive, nicht Gemeindeglaube, sondern lauter Einzelglaube. Ein jeder muß sie in sich selbst finden als sein gefühltes Weltverhältnis. Alle von außen herangebrachte Religion wird abgelehnt; sie erscheint ohne weiteres als gesetzlich. Diese Form der herkömmlichen Religion macht sie dem Menschen von heute unannehmbar. Am schlimmsten ist solche religiöse Bindung der religiösen Erzieher, deren es immer bedürfen wird. Sie vornehmlich müssen volle Freiheit haben. Das ist es, was wir zum Heraufführen der Zukunftreligion tun können. Bei allem religiösen Individualismus wird aber doch auch die große Bedeutung der Gemeinschaft betont. Sie erscheint aber als das Sekundäre, Abgeleitete. Wenigstens soll es künftig so sein. Zunächst eine Gemeinschaft des Suchens in der eigenen Seelentiefe; dann einmal, bei der Gemeinsamkeit der gleichen deutschen Seelenart, wohl auch wieder eine Gemeinschaft des Besitzes. Th. Steinmann.

**W. Herrmann.** Offenbarung und Wunder. Gießen. Töpelmann. 1908. 1.40.

Man darf wohl Herrmann und Troeltsch als die beiden Vertreter der systematischen Theologie der Gegenwart bezeichnen, welche sich am meisten sowohl durch Eigenart als durch energisches Hindrängen auf letzte Prinzipienfragen auszeichnen. Von ihnen beiden steht Troeltsch dem modernen Bildungsbewußtsein näher. Es ist nicht zufällig, daß man ihn so oft als Religionsphilosophen bezeichnen hört, eine Bezeichnung, die sich auf Herrmann nicht recht anwenden läßt. Herrmann ist durch und durch Theologe. Dieses ausgesprochen Theologische steht einer weiteren Wirkung des Mannes, wie nun einmal die Stellung der Theologie im geistigen Gesamtleben tatsächlich ist, hindernd im Wege. Das ist sehr zu bedauern. Denn auch, wen spezifisch theologische Problemstellungen nicht interessieren, er hat aber einen starken Trieb namentlich zu den persönlichen Fragen der Religion, dem mögen die in die Tiefe und nach den letzten Quellen der christlichen Gewißheit bohrenden Darlegungen Herrmanns manches sagen können. Das gilt auch von der vorliegenden Broschüre, in welcher sich Herrmanns Gedankenwelt einen ganz besonders klassischen Ausdruck verschafft hat. Dazu gehört nun allerdings auch der starke Eindruck davon, wie dieser Mann Theologe ist bis ins Mark seiner Knochen. Er kann und mag den Theologen nicht ausziehen. Stellenweise meint man eine Predigt zu lesen. Auch der Stil ist ganz der Herrmannsche mit seinen eigentümlichen Schwierigkeiten. Darum ist diese Veröffentlichung aber doch eine vortreffliche Gelegenheit, sich in kurzer Zusammenfassung mit den letzten Tendenzen der Herrmannschen Theologie bekannt zu machen.

Die Broschüre enthält zwei Vorträge, einen neubearbeiteten vom Jahre 1887: „Der Begriff der Offenbarung" und einen wesentlich umfangreicheren vom Jahre 1908: „Der Christ und das Wunder", beide auf der theologischen Konferenz zu

Gießen gehalten. Beide Vorträge kämpfen für die Frömmigkeit, die Lebenswahrheit und wirklicher Eigenbesitz ist, gegen alles lediglich heteronome Religionswesen, als für christliche und evangelische gegen heidnische und katholische Art. Das ist ja die große Sache, um welche es Herrmann geht. Der zweite Vortrag gewinnt ein besonderes aktuelles theologisches Interesse durch seine Auseinandersetzung mit R. Seeberg und Stange. Er trägt stark den Charakter einer Kampfschrift, ist wohl auch nicht ganz frei von den Ungerechtigkeiten einer solchen; bei aller Schärfe klingt aber doch der Ton der Duldung und des Geltenlassens immer wieder hindurch.

**R. Eucken.** Der Sinn und Wert des Lebens. Leipzig. Quelle & Meyer. 1908. 2.20, 2.80 *M*.

Von einer Fragestellung aus, die mir für Darstellung seiner Gedankenwelt ganz besonders geeignet erscheint, gibt hier Eucken eine Erörterung des Lebensproblems. Wer sich aus irgend einem Grunde an seine größeren Veröffentlichungen nicht heranwagt, hat hier gute Gelegenheit, die Eigenart seiner Gedankenbildung in seiner eigenen Darstellung kennen zu lernen. Man muß sich freilich in vielem mit gewissen Eigentümlichkeiten der Ausdrucksweise und beinahe stereotypen Wendungen erst befreunden. Sehr stark bringt diese Schrift zur Empfindung, wie sich E. darum bemüht, überall den Pulsschlag des eigentlichen Lebens herauszuspüren; man fühlt, wie man es in diesen Darlegungen und Auseinandersetzungen nicht mit Gedankengebilden, sondern mit weltgeschichtlichen Lebensregungen zu tun hat. Und das ist geeignet, Vertrauen zu geben, wo die Frage nach Sinn und Wert des Lebens erörtert wird. Eben diese Art ist es auch, der selbst alles Transszendente abweisende Weltanschauungen zu Zeugen für transszendente Tiefen des geschichtlichen Lebens zu werden vermögen. — Auch wer dem Verfasser in seinem Positiven nicht folgen kann, wird seiner Kritik an in Mode stehenden Lieblingsideen unserer Zeit mancherlei entnehmen können. Th. Steinmann.

**R. Saitschick.** Quid est veritas? Ein Buch über die Probleme des Daseins. Berlin. E. Hofmann & Co. 1907.

Dies Buch scheint bisher den Eindruck nicht gemacht zu haben, den sein Inhalt wohl machen könnte. Das liegt an Äußerlichkeiten. Es tritt beim Lesen kein klarer und fesselnder Gedankenfortschritt heraus. Die Dialogform — es unterhalten sich Theophilus, der Vertreter eines personalistischen Idealismus, ein Buddhist als Vertreter eines abstrakten Idealismus und, als Vertreter einer naturalistischen Weltansicht, ein Naturforscher — erscheint mehr nur als äußeres Schema denn als innerliche Notwendigkeit und wirkt darum störend und ermüdend anstatt belebend. Der Inhalt aber ist wohldurchdacht, tiefbohrend und gewichtig, ein nimmer ermüdendes und immer erneutes Ringen mit allen Gegnern eines vollbewußten, konsequent durchgeführten personalistischen Idealismus: mit dem modernen Eudämonismus, dem Intellektualismus, dem Monismus (nicht etwa nur mit demjenigen, was sich emphatisch so nennt), der Entwickelungsmetaphysik als dem lösenden Wort des Menschheitsproblems, vornehmlich mit dem Naturalismus. Und diese Auseinandersetzungen dringen wirklich auf den Kern der Fragen. Wir wünschen dem Buch aufmerksame Leser, die sich Zeit zu nehmen wissen und sich nicht so leicht ermüden lassen, sowohl unter denjenigen, welchen an einer Begründung idealistisch personalistischer Lebensanschauung gelegen ist, als auch bei solchen, die sich nicht schon zu sehr auf eine andere Betrachtung der Dinge festgelegt haben. Th. Steinmann.

**Darwin, seine Bedeutung im Ringen um Weltanschauung und Lebenswert.** 6 Aufsätze von W. Bölsche, M. Apel, B. Wille, E. David, R. Penzig, Fr. Naumann. Berlin-Schöneberg. Buchverlag d. Hilfe. 1909. 1 *M*.

Diese 6 Aufsätze bilden den 4. Band der von M. Apel herausgegebenen Serie „Moderne Philosophie", deren Absicht es ist, „in die Philosophie der Gegenwart, in ihre so mannigfachen Kämpfe um die Weltanschauung einzuführen." Wem dabei als das Wichtigste erscheint, gerade auch für offene Fragen und Probleme den Sinn zu wecken, um den Leser über das Gegeneinander dogmatischer Behauptungen emporzuheben, den wird dieser Band kaum befriedigen. Doch soll nicht nach diesem Bande über das ganze Unternehmen geurteilt werden. Denn hier war wohl der andere Zweck entscheidend, der Sammlung im Gedächtnisjahr Darwins ein inhaltlich möglichst vielseitiges Erinnerungsblatt einzufügen.

Eine nennenswerte Vertiefung in der philosophischen Erfassung der Lebensprobleme darf also der einigermaßen Bewanderte von diesem Bändchen nicht erwarten. Es bietet aber eine recht interessante Umschau über allerlei moderne Weltanschauungs- und Lebensbemühung, die sich hier mehr oder weniger eindringend mit Darwin auseinandersetzt oder ihn für sich zu verwerten sucht.

Bölsche gibt einen Überblick über die Geschichte des Entwickelungsgedankens von den Zeiten der griechischen Naturphilosophen bis auf Darwin. Wille erzählt uns unter der Überschrift: „Wie die Natur zweckmäßig bildet" eine neue Mythologie, zu welcher Darwin wohl sehr den Kopf schütteln würde. David behandelt „Darwinismus und soziale Entwickelung" und wiederholt dabei unter der Perspektive, die sich vom Darwinschen Zuchtwahlprinzip ergibt, manche gute und beherzigenswerte Wahrheit über allerlei Mißstände unserer Kultur, auf die immer wieder hinzuweisen und auf Mittel zu ihrer Behebung zu sinnen sehr förderlich ist; daß ihm der Übel letzte Wurzel im Kapitalismus liegt, ist sein Dogmatismus. Der Dogmatismus in Apels Ausführungen über „Darwinismus und Philosophie" liegt m. E. in seiner unbedingten Zustimmung zu des großen Kritikers Kant Verabsolutierung der mechanischen Methode für den gesamten Betrieb der Naturwissenschaft; dann ist Darwin als Naturforscher gewiß in den naturwissenschaftlich allein möglichen Bahnen gewandelt. Über dieser mechanischen Naturwissenschaft stehen ja freilich die Tatsachen unseres Geisteslebens, die innere Welt der Werte. Nach Penzig ist an dem Verhältnis zwischen „Darwinismus und Ethik" dieses bedeutsam, daß wir dem Darwinismus, der Entwicklungslehre, „die Möglichkeit einer rein menschlich-natürlichen Ethik" verdanken, jener Ethik der immanenten Entwickelung, die uns von allen transzendenten Hintergründen des Sittlichen befreit hat. Naumann endlich schreibt geistvoll und anregend über „Religion und Darwinismus", der unberechtigten Angst der ersteren vor letzterem wehrend. Dabei handelt es sich ihm um das Bestehenbleiben des Gottesglaubens. „Nenne man es Vorsehung oder Weltregierung oder Fortschritt oder ewige Liebe oder Allmacht oder Gott, alle Worte sind nur ein Stammeln nach dem „Ding an sich", das wir für unendlich höher und größer halten müssen als uns selber, und das wir als persönlich wollend denken müssen, weil wir selber wollende Personen sind." Höchst charakteristisch steht neben diesem Eintreten für den Gottesglauben eine große Unsicherheit in der Anwendung des personalistischen Idealismus auf das individuelle menschliche Geistesleben.

Th. Steinmann.

**Dr. Alfred Leicht**, Lazarus, der Begründer der Völkerpsychologie. Mit Bildnis. S. 111. Leipzig. Dürr. 1904.

Es freut uns, diese treffliche Schrift anzeigen zu können. Sie beweist, was bestritten wurde, daß Lazarus in Wahrheit der Begründer dieser neuen Wissenschaft ist. Sie bringt auch einen Umriß des Lebens dieses bedeutenden Philosophen und hebt die Hauptpunkte des Wesens der Völkerpsychologie hervor. Bei dem reichen Inhalt ist die kleine Schrift um so mehr zu empfehlen. Der Verfasser, ein Schüler von Lazarus, veröffentlichte bereits dessen pädagogische Briefe, er gab im Verein mit Frau Nasida Lazarus dessen kulturgeschichtlich wichtigen Lebenserinnerungen heraus, und nun wünschen wir, daß er bald auch Lazarus' Verdienst als Entdecker der idealen Gefühle bekannt macht.

Darmstadt. L. Weis.

## Eingesandte Bücher.

**C. Clemen.** Die Entw. d. christl. Rel. innerh. d. Neuen Test. Samml. Göschen. Nr. 388. —.80.

**Th. Lipps.** Philosophie und Wirklichkeit. Heidelberg. Winter 1908. 1.—.

**R. Strecker.** Kants Ethik. Gießen. Roth. 1909. 1.20.

**H. Reese.** Hegel über d. Auftreten d. christl. Religion in d. Weltgesch. Tübingen. Mohr. 1909. 2.—.

**E. Grimm.** Theorie d. Rel. Leipzig. Heinsius Nachfl. 1908. 4.—.

**E. Lehmann.** Mystik im Heidentum u. Christentum. Leipzig. Teubner. 1.—.

**M. B. Weinstein.** Entstehung d. Welt u. d. Erde n. Sage und Wissenschaft. Desgl.

**P. Kalweit.** Die Stellung d. Rel. im Geistesleben. Desgl.

**F. Niebergall.** Die ev. Kirche. Leipzig. Quelle & Meyer. 1.25.

**Handbuch zum N. Test.** Herausg. v. H. Lietzmann. Tübingen, Mohr: Markus v. Graßmann u. Klostermann. 2.85. Lukas prakt. Auslegung v. Niebergall. 1.20.

**F. Giesecke.** D. Mystik Joh. Bapt. v. Helmonts. J. D. Leitmeritz. 1908.

**R. Wielandt.** D. polit. Liberalismus u. d. Rel. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht. 1908. —.50.

**Darf d. Rel. Privatsache bleiben?** Von W. Veit, E. Förster, H. Schuster, W. Bornemann. Frankfurt a. M. M. Diesterweg. 1909. 1.60. 2.40.

**Moderne Philosophie.** Herausg. v. M. Apel. Berlin-Schöneberg. Buchv. d. Hilfe. Je 1.—.

1. M. Apel: D. Weltansch. Haeckels. — 2. R. Odebrecht: Kl. philos. Wörterbuch. — 3. K. W. Goldschmidt: D. Wert des Lebens. — 4. Darwin. Aufs. v. W. Bölsche, B. Wille, E. David, M. Apel, R. Penzig, F. Naumann.

**H. Ohr.** Von Freude u. Rel. Ein Weihnachtstraum. München. Bavaria-Verlag. 1909.

**W. Tudor Jones.** R. Euckens philosophy of religion. Wellington. N.-Seeland. 1908.

**Joh. Müller.** Die Reden Jesu. 1. Band: D. d. Menschwerdung. München. Beck. 1909. 4.—.

**P. Torge.** Seelenglaube u. Unsthoffnung im A. T. Leipzig. Hinrichs. 5.—. 6.—.

**H. Hackmann.** Am Strand der Zeit. Ausgew. Predigten. Berlin. K. Curtius. 1909. 3.50.

**Unsere Welt.** Ill. Monatschrift z. Förderung der Nat.-erk. Herausg. v. Keplerbund. Godesberg. Natw. Verlag. 1909. 1. Jahrg. Viertelj. 1.25.

**Christl. Kunstblatt f. Kirche, Schule u. Haus.** Herausg. v. D. Koch. München. Callwey. Viertelj. 2.—.

---

Der Schluß des Berichtes „Das Wiederaufleben alter Philosophie" kommt in dem nächsten Hefte.

# Alter und neuer Glaube.

## Ein modern apologetischer Vortrag

von **Karl Sell.**

Wir leben, und nicht seit gestern, in einer religiösen Krisis. Sie hat, längst vorbereitet durch die großen geistigen Umwälzungen, die sich in der gebildeten Christenheit aller Länder zugetragen haben, gegenwärtig wohl ihren Höhepunkt erreicht. Sie tritt äußerlich in die Erscheinung als die weithin sichtbare Erschütterung des alten treuen Glaubens, mit dem unsre Väter noch teilweise, unsre Großväter noch völlig an der kirchlichen Weltanschauung festhielten, die wir der Reformation verdanken und die auch durch das, was man „Rationalismus" und „Aufklärung" nannte, nicht wesentlich umgeworfen worden war. Aller Rationalismus ist doch sozusagen nur ein Erzittern der Luft gewesen im Unterschied von dem Erdbeben, das jetzt durch eine neu auftretende Macht hervorgerufen worden ist. Denn diese neue Macht ist ein Wesen, das in vieler Beziehung dem alten Glauben verwandt ist, aber unbedingt stärker wie er. Es ist die Macht einer neuen Wahrheit, aber einer neuen Wahrheit nicht über die Dinge einer jenseitigen Welt, sondern einer solchen über die Wirklichkeit, inmitten deren wir leben und sind. Die Welt der Wirklichkeit erscheint uns heute, nach allem, was wir von ihr wissen, als ein nach bestimmten Gesetzen sich bewegendes, in allen seinen Gliedern fest zusammenhängendes Ganzes. Wenn wir auch dieses Ganze selbst uns nicht vorstellen können und wenn wir auch nicht wissen, welche Entwickelungen es schon hinter sich haben mag, so sind wir doch davon überzeugt, wenn auch die gegenwärtige Form der Welt vergehen mag, die Wirklichkeit selbst bleibt. Und auch diese unsere planetarische Welt, sie ist nicht mehr jenes flüchtige Wanderzelt, das nach der alten kindlichen Sage von dem allmächtigen Gott nur für einige tausend Jahre dem Menschengeschlecht zur Wohnstätte gezimmert worden war, um dann einmal plötzlich abgebrochen zu werden! Sie ist vielmehr ein notwendiges Glied eines unendlich viel größern aus eigenen Kräften sich bewegenden Ganzen. Sie ist vielleicht auch nur ein Moment eines künftigen andern Weltdaseins. Aber wir selbst mit allem, was wir Natur und Geschichte nennen, sind nichts anderes, als Glieder im Kreise dieses Systems von Dingen, das einen einzigen gesetzmäßigen Verlauf bildet! Man mag sich hie und da dieser Wahrheit noch verschließen. Sie bildet dennoch bereits die Regel, nach der alle unsre Naturforschung und Medizin, alle Technik und alles Verkehrs-

wesen arbeitet und handelt. Niemand kann sich ihr praktisch auf die Dauer entziehen, und alle Proteste gegen dieses moderne Weltbild vom Standpunkt des alten Glaubens aus müssen im Winde verhallen.

Wir alle erkennen die außerordentlichen Leistungen der modernen Naturwissenschaft an. Sie haben uns hinter den leuchtenden, tönenden, greifbaren Gestalten der äußern Wirklichkeit eine Welt von Gesetzen gezeigt, von erkennbaren, wenn auch nicht ergründlichen Gesetzen. Wir erkennen auch die Arbeit der modernen Geschichtsforschung an, die unsern Gesichtskreis wenigstens um $1^1/_2$ Jahrtausende rückwärts in die Vergangenheit erweitert hat, die Arbeiten der „vorgeschichtlichen" Forschung, die uns Blicke in nicht zu berechnende Jahrtausende des Lebens der Urmenschheit öffnet, und wir beugen uns ehrfurchtsvoll vor der einheitlichen Ordnung, die Natur und Geschichte durchwaltet, vor der Ordnung einer aufsteigenden Entwicklung, deren Ziel wir so wenig wie den Anfang zu erraten vermögen.

Ebenso aber, wie wir Alles das anerkennen, was, wenn auch nicht als „unfehlbare Wahrheit", so doch als glaubhafteste Hypothese die am energischsten arbeitenden Geister in der Wissenschaft aufstellen, ebenso wünschen wir mit aller Kraft festzuhalten an den durch keine wissenschaftliche Aufklärung entkräfteten ewigen Idealen des Christentums, die die Quelle aller reinsten, besten und schönsten Empfindungen sind, der Sporn zu allen Taten größter Aufopferung, vor allem an dem Glauben an den Einen lebendigen heiligen Gott, die Quelle alles Lichtes und alles Rechtes. Wir wünschen neben aller Wissenschaft, die die Probe besteht, uns zu bewahren den zuversichtlichen heldenhaften Schwung des Gemüts, den Enthusiasmus und die kindliche Zuversicht, die allein das Christentum in Menschenseelen geweckt hat und immer wieder weckt.

Wir sehen aber auch ein, daß bei dem Kampf der Richtungen in unserer Mitte die Zeit vorbei ist, da man hoffen konnte, den Konflikt zwischen moderner Wissenschaft und überliefertem Glauben zu heilen durch eine möglichste Verschleierung der Gegensätze! Noch weniger können wir aber den radikalen Entschluß fassen, der uns von zwei Seiten, von der äußersten Rechten und von der äußersten Linken empfohlen wird, entweder eins oder das andere daran zu geben: die Wissenschaft oder jeden Glauben. Sondern wir behaupten es als unser gutes Recht, auch innerhalb unserer Kirche, in der Religion uns keiner anderen Regeln des Denkens, Urteilens und Schließens zu bedienen, als solcher, deren wir uns auf allen anderen Gebieten unsers geistigen Lebens und unserer Betätigung befleißigen und deren Anwendung durch erlauchte Führer die Gegenwart eine immer mehr fortschreitende Bemeisterung der Naturkräfte und eine stets breitere Erhellung unseres Geisteslebens verdankt. Wir wollen am Glauben festhalten mit aller Macht, aber nur im Einklang mit einer ihrer Grenzen bewußten Wissenschaft, um der Wahrheit willen.

Vor gut einem Menschenalter hat am Ende seines Gelehrten- und Streiterlebens der Begründer der kritischen Leben-Jesu-Forschung, David Friedrich Strauß, den Konflikt zwischen Wissenschaft und Kirchenglauben in einer gewaltiges Aufsehen erregenden Schrift behandelt, die den Titel führte „Der alte und der neue Glaube". Diese Schrift selbst ist mit der Zeit, der sie angehörte, verschwunden. Aber ihre Spuren finden sich doch noch, vermischt mit den Wirkungen, die heute Ernst Häckels „Welträtsel" ausüben. Ich gehe auf dieses Werk von Strauß nicht näher ein. Im Grunde war schon sein Titel irreführend. Wohl stellte es dem alten „Glauben" in aller Form den Totenschein aus; dieser alte „Glaube" aber war vielmehr das Dogmengebäude der christlichen Kirchen. Heute unterscheidet so gut wie jedermann Glauben und Dogma. Der „neue Glaube" aber, den er empfahl, das war keineswegs ein Glaube, sondern es war die darwinistische Naturwissenschaft in ihrer materialistischen oder monistischen Zuspitzung. Indem er diese einen „neuen Glauben" nannte, hat er sie entweder als „Wissenschaft" entwertet, wenn sie doch auch nur ein „Glaube" sein sollte, oder er hatte dem alten Glauben etwas Mächtigeres entgegenstellen wollen, aber etwas, dessen Macht auf einem anderen Gebiete liegt als dem des Glaubens.

Dabei hat er aber übersehen oder übersehen wollen, daß wohl Glaube mit Glauben streiten kann und Wissenschaft mit Wissenschaft, daß sich aber Glaube auf der einen Seite und Wissen auf der andern Seite ebenso gut mit einander vertragen können wie Gefühl und Verstand, wenn man nur beide Gebiete sorgfältig gegeneinander getrennt hält.

Jene Naturwissenschaft, die vor 37 Jahren Strauß zum Sturm gegen das alte christliche Kirchendogma anführte, trägt heute schon wesentlich andere Züge, wenn sie auch dem Wesen nach noch dieselbe ist. Die Geschichtswissenschaft aber ist zwar rüstig auf dem Wege, den Strauß ihr gewiesen hatte, fortgeschritten, aber – sie ist auch zu wesentlich anderen Ergebnissen wie er gekommen.

Strauß hatte durchaus Recht, wenn er vom unlösbaren Konflikt zwischen der Wissenschaft und den Kirchendogmen Zeugnis ablegte. Dieser Konflikt besteht heute noch unvermindert fort.

Aber er hatte Unrecht, wenn er das einen Kampf von altem und neuem „Glauben" nannte. Es ist vielmehr der Kampf einer neuen Wissenschaft mit einer veralteten Wissenschaft. Dagegen ist Kampf zwischen Wissenschaft und Glauben wenigstens kein Ding der Notwendigkeit.

Ich möchte vielmehr als gemeinsame Überzeugung vieler Theologen, Philosophen und Naturforscher, die heute an der Arbeit stehen, den Satz behaupten, daß Glauben und Wissenschaft zwei gleich notwendige, gleich berechtigte Betätigungen unsers ganzen Geistes- und Seelenlebens sind. Es sind zwei Lichter, die Gott selber in unserem Kopfe angezündet hat.

Aber sie werden beide uns nur dann zum Segen dienen und nicht zur Verwirrung, wenn man sie in ihrer Arbeit und in ihren Ergebnissen aufs sorgfältigste auseinanderhält. Denn sowohl das Gebiet, worüber jede ihr Licht verbreitet, wie die Art und Weise ihrer Arbeit sind von einander völlig verschieden. Sie können in einem Kopf und Herzen wohnen, aber sie gehen dennoch eben so wenig in einander über, wie jemals Sehen und Hören in einander übergehen können. Eben deshalb müssen wir lernen, mittels unserer Denkkraft aus dem Glauben alles das zu entfernen, was zum Gebiete der Wissenschaft gehört, und von der Wissenschaft nichts verlangen, was nur Sache des Glaubens ist. Und nur darum, weil sich in Folge unserer geschichtlich gewordenen Kulturentwicklung überall der alte Glaube in wissenschaftliche Formen verkleidet hat, ist es notwendig, wenn wir festhalten am alten Gott, dieses Bekenntnis zu dem alten Gott auszudrücken in der Denkweise einer neuen Zeit. Wir bedürfen also im strengen Sinne des Wortes „Glaube" keinen neuen Glauben, aber wir bedürfen neue Formen, um den alten Glauben, den Glauben an den alten Gott auszudrücken in einer neuen Zeit. Das ists, wovon ich rede, wenn ich den Gegensatz des „alten und neuen Glauben" beleuchte: – der alte Glaube in neuen Formen des Denkens. –

Zunächst ein Wort über den Unterschied von „Dogma" und „Glauben".

Unter Dogmen versteht man allgemein die Lehrsätze der Kirche, das heißt die Behauptung von Tatsachen und Urteilen, in denen die Lehrer der Kirche von Alters her die Geheimnisse der göttlichen Offenbarung auszusprechen versucht haben. In früherer Zeit mochte man diese Lehren für gleichbedeutend halten mit der göttlichen Offenbarung selber. Wir Heutigen können dagegen nachweisen, daß all' diese Anschauungen von Himmel und Erde und ihrem Werden, von einer irdischen und einer überirdischen Welt, von Hölle und Teufel, von Himmel und seligen Geistern, von Leib und Seele, von der Verborgenheit und von der Offenbarung göttlicher Dinge, so wie sie noch heute unserer Katechismusunterweisung zugrunde liegen, zum größten Teile stammen aus den Zuflüssen, mit denen morgenländische und antike natürliche Religion und Philosophie die Quelle des ursprünglichen Christentums vermehrt, verstärkt, aber auch getrübt haben. Sie sind recht eigentlich ein Stück alter Wissenschaft. Sie sind mit Nichten unmittelbar göttlichen Ursprungs, sondern sie sind Bestandteile alter menschlicher Religionsüberlieferung. Sie sind wohl menschlich ehrwürdig, aber nicht göttlich unfehlbar.

Unter „Glauben" im allgemeinsten Wortsinne versteht man das für wahr und richtig halten von Dingen und Urteilen aus guten persönlichen Gründen, die man doch einem Andern nicht gegenständlich deutlich machen oder „beweisen" kann. So „glaube ich", daß diese oder jene Sache sich so und so verhält, so „glaube ich" an einen Menschen, den ich persönlich vertrauenswürdig befunden habe, ohne daß ich andere dazu überreden

kann. So ist auch unser Glaube an Gott nichts, was man Andern aufreden oder beweisen könnte. Aber freilich ist doch zugleich in diesem Glauben an Gott unser Zutrauen zu allem, was gut, gerecht, wahr, schön und heilig ist in der Welt, eingeschlossen und es faßt darum dieser „Glaube" eine solche Gewißheit von der Wirklichkeit dessen, was wir glauben, in sich, daß wir eher an unserer eigenen Existenz zweifeln würden, als an Gott. Der Glaube an Gott ist die Überzeugung von einer Wirklichkeit, die uns über alle andern Wirklichkeiten geht. Er ist die Überzeugung von dem, worauf wir selbst mit allem, was wir sind und haben, beruhen. — Wenn wir diesen Glauben aussprechen, können wir dafür freilich nur Bilder menschlicher Sprache brauchen, und wir wissen dabei, daß diese Bilder nur ganz unvollkommen jene „höhere Wirklichkeit" ausdrücken können; wir wissen aber auch, oder vielmehr wir sind überzeugt davon, daß trotz dieses mangelhaften Ausdruckes jene göttlichen Dinge sind und leben.

Wie verhält sich nun zu solchem Glauben die Wissenschaft?

Indem ich zunächst die Frage nach dem Inhalte der Wissenschaft beantworte, schaffe ich zugleich Raum für das Wesen des Glaubens.

Die Wissenschaft verhält sich so zum Glauben, daß an keinem Punkte, wo die Wissenschaft ein begründetes Urteil fällen kann, noch Platz ist für einen Glauben. Was ich weiß, so wie man heute ein Ding „wissen" kann, darüber gibt es für mich keinen Glauben mehr. Umgekehrt aber: über alle Dinge, die zum Wesen des Glaubens im wahren Sinne des Wortes gehören, schweigt die Wissenschaft. Oder wenn sie dennoch redet, so kann sie damit auch nur einen „Glauben" bekennen.

Das auszeichnende Wesen der Wissenschaft der Gegenwart ist ihre Einsicht in unübersteigliche Grenzen unserer menschlichen Erkenntnis.

Die heutige Naturwissenschaft beruht als auf ihrer unerschütterlichen Basis auf der Beweismethode des Experiments. Das Experiment erklärt jeden natürlichen Vorgang aus seinem Gesetz, indem es kraft dieses Gesetzes den Vorgang selbst hervorruft. Damit ist jeder Zweifel ein für allemal ausgeschlossen. Die heutige Geschichtswissenschaft verfügt zwar über kein dem Experiment vergleichbares Beweismittel. Aber in einer so viel reicheren Seelenkunde, in der Kunst der Kritik aller Überlieferungen aus Vergangenheit und Gegenwart hat sie doch einen einigermaßen sicheren Maßstab dessen gewonnen, was sich überhaupt in dieser unserer Menschenwelt begeben kann, was nicht! Sie schränkt dann mittels der sogenannten Kritik das Zutrauen zu aller menschlichen Überlieferung ein, sie ermittelt aber auch um so sicherer den wahren Sinn und Geist alter und ältester Urkunden. So erkennt sie wohl das bunte Rankenwerk von Sage, Legende und Mythus als das an, was es ist; aber sie zeigt auch, wie notwendig diese zierlichen Schlingpflanzen um die wirkliche Geschichte herum sich schlingen mußten.

Die Grenzen unserer Erkenntnis sind folgende: Unser Wissen reicht

so weit wie die unseren Sinnen und unserm Geiste gegebene erfahrungsmäßige Wirklichkeit reicht – d.h. die den Erfahrungen aller Menschen gleichmäßig zugängliche Wirklichkeit, und es besteht darin, daß wir diese Dinge der Wirklichkeit nach dem Grundsatze von Ursache und Wirkung erklären und als etwas Gesetzmäßiges in ein mehr oder weniger vorläufig angenommenes Ganzes von Erscheinungen einordnen. Aus Ursachen erklären und als gesetzmäßig begreifen, das allein heißt etwas wissenschaftlich verstehen! Das heißt noch längst nicht das Dasein der Wirklichkeit überhaupt begreifen! Denn wir können ja immer nur eine Gruppe von Erscheinungen der Wirklichkeit auf eine andere zurückführen – aber die Grenzen aller Wirklichkeit umspannen und ihre Gründe „ergründen" – das können wir nicht! Und so zeigt in der Tat die moderne Wissenschaft dem nüchternen Blick eines vergleichenden Denkens entfernt nicht jenes überwältigend großartige Weltbild, wie es etwa die Philosophie und Theologie des christlichen Mittelalters vor sich sah und das sich noch in der größten Dichtung des Mittelalters, in Dantes „göttlicher Komödie" widerspiegelt, das aber auch zum Teil noch unsrer Katechismusunterweisung zugrunde liegt.

Ich muß mir hier eine Vergleichung dieser ganzen grandiosen Dichtung von der jetzigen und künftigen Welt mit den so viel bescheideneren Ergebnissen unseres Wissens von der Wirklichkeit versagen!

Was die moderne Wissenschaft erarbeitet hat, und worauf nun ebenso gut unsere gesammte Technik und Volkswirtschaft, wie unsere Medizin und unser Weltverkehr beruhen, das ist, wie schon gesagt, eben der neue Begriff von Wirklichkeit.

Wir scheiden diese Wirklichkeit in zwei Gebiete, und auf dieser scharfen Scheidung beruht alle Sicherheit unsrer Erkenntnis.

Diese beiden Gebiete sind: die Wirklichkeit der äußeren Sinne — ihr liegt, so sagen wir, zugrunde die Natur; — und die Wirklichkeit des inneren Seelenlebens. Von ihr aus können wir schließen auf eine Welt des Geistes und der Geister. Nur auf Erlebnisse in der Welt des Geistes bezieht sich der Glaube, die Wirklichkeit der Natur überläßt er der Wissenschaft.

Die Wirklichkeit der äußeren Sinne umfaßt das ganze Gebiet dessen, was sich immer und überall mittels unserer Sinnesorganisation wahrnehmen und was sich durch gültige Schlüsse daraus erschließen läßt. Und da auch das gesamte geistige Leben eines Jeden von uns sich dem Andern neben uns nur kund tun kann durch äußerlich und sinnlich wahrnehmbare Dinge, so gehört in dieses Gebiet der Sinne auch unser ganzes menschliches gemeinsames Leben seiner äußeren Seite nach hinein. Nur mittels Sinneswahrnehmungen bilden wir ja alle Vorstellungen von der Welt, in der wir leben; und die gegenseitige Kontrolle durch die Wahrnehmungen der verschiedenen Sinne und die durch das Experiment unterstützten Vernunftschlüsse aus diesen

Wahrnehmungen haben uns ein für allemal gezeigt, daß diese ganze tönende, leuchtende, fühlbare Weltwirklichkeit, die uns umgibt, so wie sie kraft unserer Sinnesorganisation uns erscheint, *auch nur für uns da ist*! Ein mit anderen Sinnen, als wie wir sie haben, begabtes Wesen würde aus ganz den gleichen elektrischen Wellen, aus Ätherschwingungen, aus den gleichen Bewegungen der letzten Elemente des Stoffes eine völlig anders gestaltete Wirklichkeit sich erbauen! So ist also das, was uns als die einleuchtende selbstverständliche Wirklichkeit umgibt, doch etwas sehr geheimnisvolles! Hinter der Wirklichkeit unsrer Sinne liegt eine andere Wirklichkeit, die wir nicht zu erkennen vermögen, die uns aber aus ihrer Tiefe doch den Anstoß zu allem sendet, was wir wahrnehmen. — Auch unser Seelenleben beruht, wie gesagt, zu einem Teil auf der Wirksamkeit unserer Sinne! Nur durch Sinnesnerven erhalten wir ja jene Eindrücke der Außenwelt, an denen allein unser Seelenleben sich entwickelt. Dennoch aber ist das Seelenleben selbst von völlig anderer Art wie das Sinnesleben.

Wir sind kein bloßer Seh-, Hör- und Fühlapparat, wir sind nicht bloß Spiegel, aufgestellt, damit sich in ihnen die Außenwelt abbilde; wir sind die lebendigen Glieder einer Welt denkender, handelnder, wollender, ihr äußeres Dasein selbst gestaltender Wesen. Was schon das geringste beseelte Wesen vollzieht, daß es strebt, kämpft, um sich selbst zu erhalten, das tun wir in der Fülle von Bestrebungen und Willensregungen, mit denen wir das, was uns frommt, was uns gerecht, schön, heilig, groß erscheint, wünschen, wollen, schaffen, behaupten! König in unserem Seelenleben ist der Wille.

Und was kündigt sich uns nun in unserem Willen an?

Im Willen erleben wir ein Sollen, wir erleben darin Musterbilder des Schönen, des Gerechten; es tritt vor uns hin eine Welt von Gedanken des Heiligen, des Wertvollen, von Gedanken an eine höhere Vollkommenheit, als die wir bis jetzt um uns her wahrnahmen.

Und ebenso erleben wir in unserm Denken Gesetze. Und zwar Gesetze von ganz anderer Art wie die des Druckes und der Anziehung der Massen, wie die der Nervenfunktionen sind. Das sind die Gesetze der Logik. Und wenn nun die rein aus unserm Geiste entworfenen Gesetze für Raum und Zahl, die Gesetze der Mathematik, uns dazu helfen, diese äußere Welt zu bemeistern, so sehen wir daran, daß diese scheinbar rein geistigen Gesetze doch auch gelten für die Welt der sinnlichen Wirklichkeit. Es müssen also in diesen Erlebnissen der Seele und des Geistes Gewalten tätig sein, denen wir ebenso unterliegen wie den Sinneseindrücken. Zeugt so etwa das Seelenleben von einer höheren Welt? Wir nennen die geistigen Gewalten, die Gesetze, die rein geistigen Vorstellungen von möglichen und notwendigen Dingen, den Inbegriff aller Hoffnungen, Ahnungen, Wünsche, Forderungen: Ideen. Zeugen diese Ideen nicht vielleicht von einer höheren Welt?

Um die Antwort auf diese Frage zu finden, müssen wir uns einmal klar machen, daß wir von der ganzen Welt nichts wissen, als durch die Sinneseindrücke, die wir empfangen. Wir können nicht sagen, was und wie das Ding ist, das jenseits unserer Sinne liegt! Trotzdem, weil es auf uns wirkt, halten wir es für eine Wirklichkeit und nennen diese Wirklichkeit die Natur. Durch eine Nötigung unserer Organisation werden wir gezwungen, eine Natur anzunehmen, und kein Mensch zweifelt an ihrer Wirklichkeit.

Sollte man nun nicht mit demselben Rechte aus den Erfahrungen unseres inneren Seelenlebens schließen dürfen auf die Wirklichkeit einer Welt der Ideen? Ich meine, wir dürfen es!

Aber hier tritt uns heutzutage der vorwiegend von Ernst Häckel vertretene Materialismus unter dem Namen des „Monismus", der Einheitslehre entgegen.

Schon der Name Monismus, Einheitslehre hat einen verführerischen Klang. Denn nach Vereinheitlichung des Denkens und Erkennens strebt ja unser gesamtes geistiges Wesen. Aus einem Prinzip alles ableiten zu können, das will uns als der Gipfel aller Weisheit erscheinen! Dazu umkleidet Häckels Monismus die Natur, an deren Erforschung er mit einer bewundernden Liebe hängt, wie mit einem Glorienschein. So erscheint sie als die Allmutter des Lebens, als die große Künstlerin, als eine Schöpferin. Aber wenn man nun die Schöpfungen und die schaffende Künstlerin näher betrachtet, was ist es? Eine Kette von Bewegungen der Materie, die sich unter bestimmten Verhältnissen zu organischen Bildungen zusammenfügt, die die kleinsten Lebewesen aus sich erzeugt, den Bathybius und die Amöben. Und diese entwickeln sich dann zu immer höheren und höheren Formen, bis endlich die Tier- und Menschenwelt von heute dasteht mit Homer und Sokrates und Platon und Christus und Goethe und Schiller und Beethoven. Und sie sind alle, weil sie entstanden sind aus den uranfänglichen Bewegungen der Moleküle des Stoffes — sie sind im Grunde doch nur bewegte Materie! Und weil das ihr innerstes Wesen ist, kehrt vielleicht alles auch noch einmal in diese Urgestalt zurück! Die Anwendung, die man von diesen Gedanken machen kann, ist leicht gemacht: Dann ist auch jede Regung des Pflichtbewußtseins und jede Schönheitsempfindung, jedes Gefühl des Mitleids und der Liebe „im Grunde" nur eine Molekularbewegung, sie hat keinen größeren Wert wie diese. Der bleibende Wert aller Dinge und Wesen ist nur die Materie.

Darum, weil man heute Hunderte so zu denken zwingen will, ist es nötig, die Sache etwas näher zu beleuchten!

Ich frage: Mittels welcher Lehre gelangte man zu dieser aufsteigenden Kette von Wesen? Vermittels der Entwickelungslehre! Wenn

man aber nun sagt: Eigentlich ist doch alles das, was aus dem Urzustande der Materie geworden, gar nichts anderes als Materie, es hat auch die höchste Geistigkeit und die mächtigste Seelengröße doch nur den Wert einer Stoffzusammensetzung — wenn man das sagt, dann hat man damit eigentlich der Entwicklungslehre ins Angesicht geschlagen, denn es hat sich ja in Wahrheit gar nichts entwickelt. Eigentlich ist dann die Rose nichts, die Knospe nichts, der erste Rosenkern nichts. Sie sind ja alle nur geworden. Das eigentliche bleibende Wesen ist allein die ursprünglich tote Urnatur!

Das ist die Konsequenz jener monistischen Naturauffassung, wie Häckel sie vertritt. Sie ist Materialismus. Sie verwandelt alles, was da ist, in Molekularbewegungen des Stoffes.

Ich bestreite durchaus die alleinige Triftigkeit dieser Konsequenz aus Gründen der Logik.

Denn man könnte dieselbe Lehre mit gleich guter Logik in gerade umgekehrtem Sinne behandeln, und dann käme das Entgegengesetzte heraus. Das hat zum Beispiel Goethe mit vollem Bewußtsein getan, auf den sich Häckel immer wieder beruft, aber durchaus mit Unrecht. Angenommen: Alles, was wir in uns und um uns sehen, ist in einem Strom des Werdens begriffen, in einer ständigen Umformung, in einer Entwickelung zu immer höheren vollkommeneren Gestalten! Wenn nun jedes gesunde Denken ein lebendes Wesen zu begreifen sucht von seinem Blütepunkt oder Fruchtpunkte aus, wenn wir sagen: eine Rose ist da, um zu blühen, ein Baum ist dazu da, um Früchte zu tragen, und wenn wir so schon im ersten Sproß der Rose die künftige Blüte sehen, im ersten Kern schon den Baum, der daraus wächst — im Jesuskind den Weltheiland, so müßte man auch sagen, es sei die Welt ein sich erst allmählig aber zu immer höheren geistigen Gestalten emporringendes Ganze.

Das was sie *wird*, das was sie *will*, das ist doch der eigentliche Wert der Welt. Weit entfernt also, daß aller Geist nur eine Funktion der Materie wäre, ist vielmehr alle Materie nur der erste Anfang zur Hervorbringung von etwas Geistigem, zur Herstellung der sinnlich geistigen Weltharmonie. Sie ist also von Anfang an mehr als nur Materie.

Ich habe diesen logisch völlig haltbaren Gegensatz nur darum aufgestellt, um beide Ansichten als das zu kennzeichnen, was sie beide sind, als Phantasien, die über das Maß dessen, was wir wissen und wissen können, hinausgehen, als Produkte einerseits eines materialistischen Glaubens, andererseits eines idealistischen Glaubens. *Beide sind gar keine Wissenschaft, sondern beide sind Glaube.*

Dabei aber scheint mir immer noch eine größere innere Wahrheit auf der Seite des idealistischen Glaubens zu liegen, als auf der Seite des materialistischen. Denn der idealistische Glaube macht doch zum Mittelpunkt alles Weltwesens das, was uns als das Höchste, Schönste, Heiligste erscheint.

Er erklärt die Welt von dem Gipfelpunkte aus, zu dem sie emporstrebt, und nicht von den kleinsten Elementen aus, aus denen sie anscheinend zusammengesetzt ist. — In Wirklichkeit aber enthält unsere Welt beides. Und weil unsere Sinnesempfindung uns immer nur Eindrücke liefert von materiellen Dingen und weil unser inneres Seelen- und Geistesleben uns immer nur Ideen von einer anderen höheren Art liefert, müssen wir bei einem besonnenen Denken dasjenige, was wir die Wirklichkeit nennen, betrachten unter beiderlei Gesichtspunkten. Gewiß: Geist und Seele kann niemand sehen und greifen. Aber wer hat denn jemals die „Natur" gesehen?

Natur ist ja auch nur ein Mythus, ein Wort, mit dem wir das geheimnisvolle Ganze bezeichnen, von dem alle Wirkungen auf unsere Sinne ausgehen. Was und wie dieses Ganze „an sich" beschaffen ist, weiß niemand. Was aber die Seele ist, was der Geist ist, das weiß jeder. Im Gebiete des Seelenlebens, im Gebiete unserer Empfindungen, unseres Willens, in unserer Phantasie, da sind wir allein wirklich wir selbst, da erleben wir von Innen heraus jenes eigentliche Leben, das wir an allen unseren Nächsten doch nur auf dem Wege von Rückschlüssen aus äußern Sinneseindrücken voraussetzen. Wir urteilen, daß alle unseresgleichen dasselbe Seelen- und Geistesleben führen wie wir. Wenn wir nun mittels des Einheitsgeistes als Hintergrund der Sinnenwelt uns eine einheitliche Macht schaffen und sie „Natur" nennen, so dürfen wir doch mit genau demselben Rechte als den Hintergrund für unser ganzes höheres Seelenleben voraussetzen eine Geisteswelt; und die Macht, die diese Welt regiert, die nennt mit einem nur ihm verständlichen Wort der Glaube: Gott.

Die Schlußfolgerung aus der Anwesenheit der höchsten Gedanken des Wahren, Guten und Heiligen in unserm Geist macht in Gestalt einer unerschütterlichen Zuversicht zu dem Inbegriff aller wahrhaften geistigen und sittlichen Güter der Glaube.

„Es ist aber der Glaube", so sagt der Hebräerbrief, eine „gewisse Zuversicht deß, das man hoffet, und ein Nichtzweifeln an dem, das man nicht sieht." (Hebr. 11. 1.) Das ist keine ganz vollständige, aber doch eine das Wesentliche treffende Definition des Glaubens in seinem Unterschied von jedem Wissen.

Der Glaube ist eine zuversichtliche Gewißheit von Dingen, die man nicht weiß und nicht wissen kann, die man darum nur ahnt, hofft und wünscht. Nach dem strengen Begriff von Wissenschaft, der heute herrscht, ist zu sagen: was wir hoffen, glauben und ahnen von unsichtbaren Dingen einer höheren Welt, das ist den Augen der Wissenschaft völlig verborgen. Alle unsere Gedanken von dem Wesen und den Absichten Gottes, von seiner Barmherzigkeit, seiner Treue und seiner Liebe, aber auch vom Eingreifen des lebendigen Gottes in das Seelenleben der Menschen, von ihrer Leitung, ihrer Inspiration, ihrer Erhebung über sich selbst, alle die Wunder der

Bekehrung, der Wiedergeburt, der Heiligung, der Gnade, das ganze verborgene Weltregiment Gottes, wonach er die guten und die fruchtbaren Geister auf Erden erscheinen läßt, und auch die bösen und die zerstörenden Geister, damit durch ihren Anreiz den Guten erst recht zum Sieg verholfen werde, also die Weltgeschichte als eine Geschichte der Entwickelung der Menschheit nach einem großen göttlichen Ziele hin, dieses Reich der Wirklichkeiten des Glaubens, das ist ganz und gar unabhängig von allen Erkenntnissen der Wissenschaft. Und in diesem Reiche leben wir doch mit unsrer innersten Seele und im Vertrauen, daß, je mehr die Menschheit lernt, in diesem Reiche zu leben — „das Reich Gottes ist inwendig in euch" hat Luther höchst genial die Stelle Luk. 17, 21 übersetzt — um so mehr werde dieses Reich auch äußerlich wirksam werden in den Ereignissen der äußeren Welt. Aus dieser inneren Welt, an die wir glauben, aus dieser geistigen Wirklichkeit, einer Wirklichkeit der Geister für die Geister, schöpfen wir alle die Maßstäbe, nach denen wir unser höheres und inneres Leben einrichten.

Ich fasse nochmals zusammen: Es gibt zwei Stämme unseres einheitlichen Menschenwesens: Sinneserlebnisse und Geisteserlebnisse. Aus den Sinneserlebnissen schließen wir alle auf eine Sinnenwelt: die Natur. Bei diesem Schluß schweifen wir aber hinaus über die unserm Wissen gezogene Grenze. Aus den Geisteserlebnissen können wir schließen auf eine Geisteswelt. Der diesen Schluß wirklich macht, indem er dieser Geisteswelt einen lebendigen Mittelpunkt gibt, das ist der Glaube. Der Mittelpunkt der Geisteswelt ist für ihn Gott. Während nun aber die Natur uns immer und ewig ein Geheimnis bleibt, eben weil sie unserm Sinnesleben zwar zu Grunde liegt, aber doch jenseits desselben Gestalten haben kann, die wir gar nicht erkennen (— ich erinnere nur an die von der allerneuesten Physik gemachten Annahmen zur Erklärung aller materiellen Erscheinungen aus dem unsichtbaren Lichtäther oder aus Elektronen —), während die Natur uns immer ein Geheimnis bleibt, so vermögen wir Gott direkt zu erleben in der Kraft, mit der Er unsere Seele ergreift. „Als auch etliche unter euren Poeten gesagt haben: Wir sind göttlichen Geschlechts. Denn in Ihm leben, weben und sind wir" — so ruft der Apostel Paulus den philosophierenden Athenern zu!

Was verlangt nun der Glaube?

Er verlangt, daß der lebendige Gott sich im Leben des einzelnen und im Leben unseres Geschlechts so deutlich bezeuge, daß wir zu ihm Vertrauen fassen können. Solche Bezeugung findet statt in der Menschenseele selbst. Nur in meinem Inneren, in meinem Herzen und Gewissen kann ich so angefaßt und vielleicht zerbrochen werden, daß ich fortan die Gewißheit habe: Es lebt ein Gott.

Es ist eine Täuschung, wenn man meint, äußere Wunder und

Zeichen könnten schon diesen Dienst tun. Denn erst muß ich annehmen können, daß irgend ein außerordentliches Ereignis auch wirklich von Gott stamme, ehe ich daran als an ein Wunder Gottes, an eine Tat Gottes glaube. Aber das setzt wieder voraus, daß ich schon in mir ein Bild Gottes trage. Ich muß sie bereits kennen diese Macht der Heiligkeit, der Gerechtigkeit und Güte, der ich als der höchsten und alleinigen alle gute und vollkommene Gabe verdanke. Kenne ich sie aber: dann tritt sie mir nicht blos hie und da, sondern überall entgegen, dann spüre ich ihren Atem auch im Frühlingswind und ihren Schritt im Donnergang der Völkergeschichte. Es ist also gar nicht das Wunder, das den Glauben bewirkt, sondern der Glaube selbst ist es, der die Wunder schafft, indem er uns lehrt, was um und an uns geschieht als ein Werk Gottes auffassen, was es ja zweifellos ist, unbeschadet aller der natürlichen Ursachen, die alle natürlichen Dinge haben. Es kann ja für kein noch so außerordentliches Ereignis der äußeren Welt jemals der objektive Beweis erbracht werden, daß es ein Wunder Gottes sein müsse, aber nicht ein natürliches Geschehnis oder ein Werk dämonischer Mächte. Allein der persönliche Glaube entscheidet darüber, wofür es zu halten sei. Dieselben Heilungswunder Jesu, die seine Jünger zu dem Glauben veranlaßten: es ist ein großer Prophet unter uns aufgestanden, wurden von den Pharisäern und Schriftgelehrten für Wunder angesehen, vollbracht durch Beelzebub, der Teufel Obersten.

Und woher stammt nun aller Glaube?

Der Glaube in der Seele des einen wird heute und immer geweckt nur durch den Funken, der aus der Seele eines anderen übersprang.

Aller Glaube ist schließlich zuerst in der Seele eines von Gott inspirierten Propheten entsprungen. Wir nennen das mit Fug und Recht eine „Offenbarung". Nur Glaube weckt Glauben! Auch gesetzt, Jesus war Gott, so konnte er doch nicht anders auf die Menschen wirken, als so, daß er mit seinem Wort und Wesen mächtig in ihre Seelen griff, mit der Sprache, mit den Gebärden und mit der Gewalt eines Mannes gegenüber den anderen, konnte nur als Mensch unter Menschen Glauben wirken — und das ist ja gewiß durch Jesus geschehen.

Was sich da aber in den Menschenseelen vollzog, indem sie zum Glauben kamen, das war doch nichts anderes, als ein Lebendigwerden des Gottesbildes in ihrem tiefsten Inneren, das irgendwie bereits darin angelegt gewesen sein muß nach den Worten des heiligen Augustinus: „Du, Gott, hast uns geschaffen zu Dir, und unser Herz ist unruhig, bis daß es ruhet in Dir." — Es bleibt zur Erklärung der Phänomene des Glaubens nur die Alternative: Entweder ist alle Religion nur eine fromme Selbsttäuschung — das ist das Urteil des Unglaubens, nicht der Wissenschaft; oder sie ist die Wirkung des Gottes, nach dessen Bild wir geschaffen sind. Das behauptet der Glaube, und keine Wissenschaft hat ein Recht, dazu Ja zu sagen oder Nein. — Wohl aber lehrt gerade die Geschichtswissenschaft uns immer deutlicher,

Leben und Charakter jener Menschen verstehen, die der Glaube als die Männer Gottes verehrt, denen wir die Kunde verdanken von dem lebendigen Gott. Ein ehemals berühmter Gelehrter, der zugleich ein namhafter Diplomat war und der Freund zweier preußischer Könige, Chr. K. J. v. Bunsen, hat ein Buch, das er über die Geschichte des Gottesbewußtseins schrieb, betitelt: „Gott in der Geschichte." In der Tat: Gott wirkt in der Geschichte der Menschen dadurch, daß er das Licht des Bewußtseins von ihm, des Glaubens an ihn anzündet, und der volle Aufgang dieses Lichtes, der Sonnenaufgang in der Geistesgeschichte der Menschheit, das ist Jesus Christus. Wir dürfen zu ihm sprechen wie zu Gott: „In deinem Lichte sehen wir das Licht." Und wir empfinden dieses Licht in unserm Inneren um so deutlicher, je genauer wir es unterscheiden von dem trübenden Beisatz, womit das frühere dogmatische Denken die göttliche Offenbarung eingehüllt hat in Bruchstücke menschlicher vergänglicher Wissenschaft oder Dichtung, zwar in gutem Glauben, aber zur Schädigung des wahren Glaubens.

Es gibt auch Einwendungen gegen die Wahrheit des Glaubens, die ebenso aus der Geschichte geschöpft werden, wie solche gegen die Bestimmung des Menschen zur Geistigkeit geschöpft werden aus der Natur. Auch dabei bedient man sich des Gedankens der Entwicklung! Man sagt: Alle religiösen Erregungen in unserer Seele gehen zurück auf die primitivsten Erscheinungen der Religion bei den Naturvölkern. Aus der Furcht und dem Aberglauben der Wilden habe sich schließlich doch das leuchtende Bild eines guten und gnädigen Gottes entwickelt, wie wir es Jesus Christus verdanken. In Jahrmillionen wären so allmählich die Lichtfünkchen zusammen geronnen, aus denen endlich die Klarheit des Gottes der Liebe entstand, wie sie Jesu heiliger Seele entstrahlt. Dem widerspricht aber die wirkliche Geschichte der Religion! Wir können deutlich unterscheiden die Religion als Instinkt der Massen von der Religion der Offenbarung in einzelnen. Der religiöse Masseninstinkt zeigt uns deutlich das allen Menschen gemeinsam und gerade in den primitiven Menschen noch am stärksten vorhandene Religionsbedürfnis. Davon völlig verschieden ist die Religion als Enthüllung Gottes in den Seelen der von ihm als Propheten an ganze Völker und Zeitalter erwählten Männer Gottes. Solche Propheten sind nicht nur Moses, Jesaia und Jeremia, solche sind ebenso Zoroaster, Buddha, Sokrates, Platon und so viele andere. „Und als die Zeit erfüllet war" erschien der, der alle Strahlen des Lichtes der Gottheit zusammenfaßt in die Botschaft, die einer seiner tiefsinnigsten Jünger faßte in das Wort: „Gott ist Liebe." In dieser Botschaft hat gewissermaßen der Glaube der Menschheit, der sich zu Gottes Herzen emporddrängte, das göttliche Siegel, die göttliche Antwort empfangen! Nun wissen wir mit der Gewißheit des Glaubens: Gott ist, weil Er die Liebe ist, das Licht des All; Er ist das Licht des All, weil Er die Quelle des Lebens ist.

Er ist der Schöpfer, der Herr, der geheimnisvolle Anfang und das Ziel der Dinge. Nicht so, als ob Er eine Welt hätte werden lassen, um sie schließlich wieder zu vernichten. Sondern: alle Weltwirklichkeit hat in Ihm ihren Grund, ihr Maß, ihr Gesetz, und was wir in dieser Weltwirklichkeit erkennen, das sind die Spuren seiner Hand, die Fußstapfen seines großen Ganges.

Es liegt nun nahe, von diesen Glaubensüberzeugungen, die im Einklang stehen mit jeder besonnenen Wissenschaft, auch der Wissenschaft von der Geschichte des Glaubens in der Menschenwelt, eine Anwendung zu machen auf einige der wichtigsten Punkte, die heute im Mittelpunkt der Erörterung stehen zwischen „Alt"- und „Neugläubigen", um zu zeigen, wie der neue Glaube nichts anderes ist, als der alte Glaube in einer neuen der Gegenwart gemäßen Form. Also auf die Lehren von der Weltschöpfung, von der Gottheit Christi, von der Bibel. Den wissenschaftlichen Kern der ersten Frage bildet das Problem der Entstehung der Welt.

Hat die gegenwärtige Welt einen Anfang genommen?

Die heutige Physik ist nach dem Gesetz von der Entropie der Wärme (der fortschreitenden Umwandelung der mechanischen Energie in Wärme) gezwungen, einen Anfang derselben anzunehmen, weil bei der Annahme ihrer endlosen Dauer jener schließliche Zustand ewiger Ruhe bereits eingetreten sein müßte, den das Gesetz fordert.

Aber auch wenn die Welt ohne Anfang wäre, bliebe dennoch Gott ihr Herr und Meister.

Daß Er sie „geschaffen" habe „aus dem Nichts", das ist ein Wortbild, das mehr die Philosophie als der Glaube geformt hat. Das älteste aller christlichen Glaubensbekenntnisse, jene Formel, die dem sogenannten apostolischen Bekenntnis zu Grunde liegt, spricht noch gar nicht von Gott dem „Schöpfer", sondern von einem Herrscher des All. Damit ist dem Glauben Genüge getan, der darauf bestehen muß, daß Gott der Welt, wie sie ist, bedingunglos gewaltiger Herr ist. Er ist es aber doch eben als Gott, als Geist, als der unsichtbare, überall gegenwärtige, den darum keine Wissenschaft gewahr werden kann, die nur imstande ist, an der Kette der quantitativ und qualitativ meßbaren Ereignisse unserer Sinneswelt entlang zu tasten.

Was dann aber die ersten Blätter der Bibel im Buch der Genesis uns erzählen über den Hergang bei der Weltentstehung und Weltentwickelung, — denn von einer Weltschöpfung ist nach dem strengen Wortsinn des hebräischen Textes nicht die Rede, — das gehört zu den erhabensten „Mythen" d. h. Gottesgeschichten, die wir besitzen, und der Geist, in dem hier ein bei mehreren semitischen Völkern verbreiteter Mythus aufgefaßt ist, ist der Geist der wahren Religion. Aber daß es nur ein Mythus sein kann

und keine wirkliche Geschichte, das lehrt schon zur Genüge unsere Geologie und Paläontologie, die uns den tatsächlichen Hergang der allmählichen Bildung der Gesteinsschichten aufhellt, aus denen die Erdrinde besteht. Keine Fragen von allen denen, die unser wissenschaftliches Denken an die Natur richtet, beantwortet jene biblische Geschichte, sondern auf die Frage antwortet sie: was ist unsere, der Menschen, Stellung in dieser Gotteswelt? Das hat Niemand schärfer erkannt als der doch sonst ganz im alten dogmatischen Glauben befangene Luther in seinem kleinen Katechismus, wo er den Artikel von der Weltschöpfung so deutet: „Ich glaube, daß mich Gott geschaffen hat, sammt allen Kreaturen." Das heißt: Ich bin geschaffen als ein Kind Gottes und bestimmt, mit allen Kreaturen ihm zu dienen, bestimmt, als sein Kind zu leben in Gottes Reich. Ist das so, dann leben wir in einer Gotteswelt, dann ist dieses unermeßliche endlose Ganze dennoch unsere Heimat, dann ist sie ein Vaterhaus, dann haben wir nicht zu sorgen um ihr und um unser Schicksal. Und das hat uns doch Jesus Christus mit ein paar schlichten Worten wundervoll gesagt, wenn er die drei Klassen von Geschöpfen zusammenstellt, die sich gleichermaßen der Obhut Gottes erfreuen: die Vögel unter dem Himmel, die Lilien auf dem Felde und die Menschen als die Kinder Gottes.

Der Streit um die geschichtliche Auffassung der Person Jesu Christi mußte zu einer ernsten, ja heiligen Aufgabe für alle diejenigen werden, denen es zu tun ist um die völlige Wahrhaftigkeit im Glauben, von dem Augenblicke an, wo sich vor der methodischen Geschichtsforschung das wirkliche Angesicht der Geschichte des Altertums enthüllte.

Es kam zur Unterscheidung der späteren und der früheren Überlieferung über Jesu Leben, zur Einordnung seines Lebens in das Leben seiner Zeit, seines Volkes, in die ganze Religionsgeschichte des Altertums. Man sah ein, daß Wunder und Weissagungen nichts allein der Geschichte Jesu Christi Eigentümliches waren; man lernte die zahlreichen Ähnlichkeiten mit anderen Religionsmythen kennen, die wir heute nicht mehr für Wahrheit, sondern für Dichtung halten. Aber indem man in den evangelischen Überlieferungen zu unterscheiden lernte zwischen Mythen und Legenden des Glaubens einer späteren Zeit und ursprünglicher Überlieferung, gewann man auch ein Bild seiner lebendigen Persönlichkeit, und in ihr erkannte man das, was unvergänglich, was einzig dasteht in der ganzen Welt- und Religionsgeschichte. Und so lernte man aus seinen eigensten Worten und Gedanken den hohen Namen verstehen, den Namen „Sohn Gottes", den er sich selber beilegte und den er doch auch allen seinen Schülern zusprach.

Es ist, so urteilen heute sämtliche kritische Theologen einmütig, eine dogmatische Umdeutung der eigenen urkundlichen Selbstaussagen Jesu gewesen, wenn der Glaube der späteren Gemeinde aus dem Namen Sohn Gottes gefolgert hat, er sei ein vorzeitliches Gotteswesen, das nur zeitweise

in einer menschlichen Leibeshülle Wohnung gemacht habe. Aber das, was diese Umdeutung in der Denk- und Sprachweise ihrer Zeit ausdrücken wollte, das läßt sich auch angesichts der unverkennbaren wirklichen Persönlichkeit Jesu festhalten: Er ist der Menschensohn, der in völliger Einheit seines inneren Lebens mit Gott stand. Er ist der Einzige, der uns völlig in menschlicher Gestalt und Sprache Gott verkündigt und offenbart, so wie wir ihn allein verstehen und begreifen können, als den Gott der Gnade, der Treue, der Liebe. So müßten wir, wenn man uns mit der dogmatischen Frage bedrängte, mit der Frage, die überhaupt nur innerhalb einer halbwissenschaftlichen Dogmatik berechtigt ist und die wir darum einfach als unzulässig zurückweisen könnten, wir müßten, wenn man uns fragte: Was war nun Jesus: Gott oder Mensch? — wenn wir antworten wollen, so antworten:

Erstens: Diese Frage zeigt, daß man die Dogmengeschichte nur mangelhaft kennt. Denn das alte ehrwürdige Dogma der Kirche behauptete ja: Er war Gott und Mensch und zwar Eines so stark wie das Andere und darum hat Jesus auf Erden niemals allein als Gott gehandelt! Zweitens: Der Jesus, den wir allein aus der Geschichte und aus seinen eigenen Worten erkennen können, er war seinem ganzen Wesen nach Mensch, nur Mensch und er hat sich aufs ausdrücklichste so genannt: „Menschensohn". Denn das bedeutet in seiner Muttersprache nichts anderes als „Mensch". Aber er war der Mensch, der sich vollkommen eins wußte mit Gott und der sich darum auch Sohn Gottes nannte. Und darum — und das ist das Dritte! — so nennen und bekennen wir Jesum nur mit seinen eigenen Worten. Seine eignen Worte allein drücken seinen Glauben an sich selbst aus. Wir halten uns gebunden an diesen seinen Glauben mehr als an den seiner Gemeinde, um der Wahrheit und um der Gewißheit willen. — Jesus Christus ist also der Mensch, der uns Gott am vollkommensten offenbart, der uns allein Gott so offenbart, wie Gott für uns da ist und erkennbar ist.

Vielen der angesehensten Theologen unsrer Zeit hat dieser Glaube an Jesus als den Träger der vollkommenen Offenbarung Gottes genügt, um mit Entschiedenheit seine „Gottheit" zu behaupten. Wer aber weiß, daß das Dogma mit diesem Begriffe Gottheit doch etwas anderes ausdrücken will, dem darf man keinen Vorwurf daraus machen, wenn er offen und ehrlich bekennt: ich glaube nur mit Jesu Worten an Jesus und nicht mit den Worten des Dogmas der Kirche. Aber auch das ist schon gesagt mit einer gewissen Nachgiebigkeit gegen das Dogma. Ist denn dies das Bekenntnis, das Jesus selbst von seinen Jüngern fordert, daß man zu ihm „Herr Herr" sagt? oder nicht vielmehr dieses, daß man ihn zum Herrn macht über sein ganzes inneres und äußeres Leben, daß man ihm trachtet nachzufolgen in der Tat und in der Wahrheit?

Ist das etwa der seligmachende Glaube, wie Luther ihn uns gelehrt

hat, der sich um die „Historien" von Jesus streitet, oder nicht vielmehr die lebendige Überzeugung, daß wir in Jesu Namen das Werk Jesu auf Erden treiben: die Verwirklichung der Gerechtigkeit, der Barmherzigkeit, der Liebe? — So wollen wir mit Jesus glauben, so an Jesus glauben, als an den, der uns am vollkommensten den Willen Gottes gelehrt hat.

Endlich die Bibel. Ihr Verständnis hat durch die Wissenschaft die tiefste Umgestaltung erfahren und doch gewiß nicht zu ihrem Schaden. Wir lesen, wir verstehen und wir erklären sie jetzt wie jede andere Schriftensammlung des grauen Altertums. Wir sind, wenn wir sie lesen, frei geworden von allen den zahllosen Umdeutungen, mittels deren die verschiedenen Zeiten der Kirche ihren Sinn und ihr Dogma in sie hineingelegt haben. Wir versuchen, sie zu lesen und zu verstehen, so wie ihre Verfasser jedes Wort in ihr gemeint haben.

Und so ist sie uns allerdings nicht mehr ein so zu sagen an jeden einzelnen gerichteter Brief Gottes. Sie ist kein indischer Veda, sie ist kein Koran, kein Orakelbuch, das unter den Händen von geistlichen Auslegern zu einem Inbegriff von Glaubens-, Sitten- und Rechtslehren sich gestaltet. Das was sie dafür wirklich ist, ist ja viel mehr! Wenn Gott an uns schreiben wollte, hat er sich doch nicht des Schreibgriffels und des Pergamentes bedient, sondern lebendiger Menschen. Die bringen uns seine Botschaft, so wie sie sie wirklich verstanden und wie wir sie verstehen können. Die Bibel ist die Urkundensammlung über Worte und Taten dieser Männer Gottes. Als Urkunden sind diese Schriften zustande gekommen wie alle anderen Urkunden. Ihrem Gehalt nach sind sie so weit göttlich, als jene Männer wirklich inspiriert waren von Gottes Geist. Diesen Geist spüren wir aber noch heute, und kein anderes Buch der Welt ist so voll des echtesten Gottesgeistes wie die Bibel. Das ist ihr Wert. Darum ist sie das „Buch der Bücher".

Und noch eins muß hier auch gesagt werden.

Der überragende Wert der Bibel beruht auch darauf, daß sie das Urkundenbuch ist einer göttlichen Offenbarung, die gerichtet ist an ein zwar gesittetes, aber nicht an ein wissenschaftlich gebildetes, nicht an ein durch höchste geistige und materielle Kultur in sich zerklüftetes Volk, nicht an eine Welt, die unserer jetzigen modernen Welt gleicht. Sie steht darum der natürlichen einfach menschlichen, kindlich naiven aber auch kindlich genialen Auffassung aller Dinge und Verhältnisse näher und darum ist sie und wird sie bleiben das Buch der Völker, das Buch der Menschheit, das den Menschen von demjenigen redet, was allen Menschen gemein ist. —

Ist nun das, was wir so glauben, eigentlich weniger, als das Dogma glaubt, ist es nicht vielleicht sogar mehr?

Wir wollen darüber nicht streiten. Wir streiten überhaupt nicht um den Glauben. Wir bekennen nur unsern Glauben. Wir streiten darum nicht, weil wir die Geschichte der Glaubensformen kennen und daher wissen, daß

mit geschichtlicher Notwendigkeit der Glaube in allen Jahrhunderten aufgefaßt und ausgesprochen worden ist mit den Mitteln und Begriffen, die die derzeitige Wissenschaft dargereicht hat, und daß erst im letzten Jahrhundert durch die immer methodischere Ausbildung der Wissenschaft eine reinlichere Trennung von Beiden, von Glauben und Wissen, möglich geworden ist. Wir erkennen in den Dogmen der Kirche die Formeln der Wissenschaft einer vergangenen Zeit und darum, weil diese nur eine unvollkommene Wissenschaft gewesen ist, lehnen wir sie ab. Aber weil sie in diesen Hüllen und Schalen den Glauben bewahren wollten, sind sie uns dennoch ehrwürdig und nicht ein Gegenstand des Streites. Wir wollen sie gar nicht zerstören vor der Zeit, sondern wir erwarten, daß sie wie die Kleider eines vergangenen Geschlechts von selbst veralten. Und haben wir einmal gelernt, in allen veralteten Dogmen durch die harte Schale der Formeln hindurch den Kern des Glaubens zu verstehen, der darin steckt, so werden wir nicht unbillig und nicht unduldsam gegen diejenigen sein, die diesen Kern nun einmal nur in jener Schale aufbewahren mögen.

Was wir behaupten, ist nur dieses: Genau das, was dem Gläubigen alten Stiles sein Glaube ist, der sich in die Form biblischer und kirchlicher Dogmen kleidet, das ist uns unser Glaube. Wir suchen ihn darum immer sorgfältiger von allem Beisatz veralteter Wissenschaft, aber auch vom Beisatz moderner Wissenschaft zu reinigen!

Es ist derselbe ewige, lebendige Gott, dessen Offenbarung im Menschenherzen und Menschengeist durch von ihm beseelte Propheten und durch seinen Heiland wir ebenso behaupten, wie unsere altgläubigen Glaubensgenossen. Wir denken in vielen Punkten anders über Ihn wie jene. Aber wir meinen denselben und Gottlob! in allem, was doch das wichtigste ist, in dem, was Gott von uns fordert, in Frömmigkeit und Sittlichkeit sind wir eins! Wir behaupten also die Äquivalenz, *die Gleichwertigkeit unseres Glaubens mit dem Glauben der alten Form.*

Und wir verlangen aus diesem Grunde Toleranz. Wir verlangen, daß, wenn man auch unseren Glauben nicht teilt, man doch anerkennt, daß es *ein Glaube* ist, daß er der Glaube ist, den wir allein leisten können und daß wir nur verpflichtet sind, dieses unseres Glaubens zu leben, wie ja auch der Glaube der andern nur gerade eben so viel Wert hat, als wie sie danach leben.

Denn das allein ist der Beweis, den wir vor Gott und Menschen führen können für die Religion, die wir bekennen: Wir müssen den Gott, dem wir dienen, merken lassen an unserem Leben und Wandel, an unserem Tun und Lassen.

Es gibt für die Wahrhaftigkeit des Glaubens nur *einen* Beweis, den Beweis der Tat! Nur was du lebst, das glaubst du.

Wer den Jesus, den wir aus dem neuen Testament kennen, so

seinen Herrn sein läßt, daß er ihm nach Kräften dient als seinem Muster und Vorbild, als seinem Helfer und Tröster, der „glaubt an ihn", gleichviel in welchen Formeln er diesen Glauben ausdrückt. Umgekehrt, auch das volltönendste Bekenntnis von seiner Herrenwürde, welchen Wert hätte es vor Gott, wenn Jemand mit der Tat diesen Glauben verleugnete?

Welches der wahre, Gott willkommene Glaube sei, das zu beurteilen müssen wir Gott überlassen. Bis es zu seinem Richterspruche kommt, bleibt den verschiedenen Bekennern, die sich alle auf die gleiche Wahrheit berufen, nur der gleiche Weg der Bewährung geöffnet, den der große Lehrer der Toleranz im 18. Jahrhundert in jenem berühmten Gleichnis gewiesen hat (Lessing in seinem Nathan), von dem Ring mit dem wunderkräftigen Edelstein, der die Gabe besaß, vor Gott und Menschen angenehm zu machen (— der Edelstein ist der wahre Glaube —):

> Es eifre jeder Gottes unbestochener
> von Vorurteilen freier Liebe nach!
> Es strebe von euch jeder um die Wette
> die Kraft des Steins in seinem Ring an Tag
> zu legen! Komme seiner Kraft mit Sanftmut,
> mit herzlichster Verträglichkeit und Wohltun,
> mit innigster Ergebenheit in Gott
> zu Hilf.

Was darauf für ein Spruch ergehen wird, das stellen wir Dem anheim, „der da recht richtet".

---

# Die moderne Theologie in ihrer Bemühung um die religiöse Wahrheit.

Von **Heinrich Lilienfein.**

Die Wandlungen der Kunst pflegen vordeutend und vorbildlich für Wandlungen der allgemeinen Geistesgeschichte zu sein. Die konzentrierte Anschauung der Schaffenden ergreift im gegebenen Augenblick die Ideen, die langsam und vorsichtig aus der Werkstatt des Geistes kommen, und sucht sie, nach dem Maß ihrer Kraft, in künstlerischen Gebilden auszuwirken. Schöpferisch, wie ihr Wesen ist, strebt sie in ihrem Reich die neuen Wahrheiten zu vollenden, um dann wieder als erste das Vollendete als ein Unvollendetes zu fühlen, zu bekämpfen, zu überwinden. In diesem Sinn ist die Entwicklungslinie der Kunst ein unentbehrliches Prognostikon für die Entwicklung der gesamten Geisteskultur.

Der Naturalismus, der die Dichtung der achtziger und neunziger Jahre des vorigen Jahrhunderts beherrschte, ist der getreue Spiegel sozialistischer und entwicklungsgeschichtlicher Gedanken. Der Sozialismus hat

ihm die Vorliebe für gesellschaftliche Gegensätze, für die Zustandsschilderung der unteren Volksschichten gegeben; der naturwissenschaftliche Monismus lieh seine wurzellose, verwaschene Ethik, seinen erdrückenden, unfruchtbaren Determinismus, seinen ganzen brüchigen Haushalt an halbgegorenen Weltgedanken. Es ist hier nicht der Ort, um darzustellen, wie die naturalistische Richtung teils neben-, teils nacheinander in den verschiedenen Künsten sich aus- und überlebte. Wenn die eine oder andere Kunst, z.B. die Musik, noch heute in ihrem Bann liegt, so beweist dies nichts gegen die Tatsache, daß sie im Wesentlichen überwunden ist. Was an ihre Stelle tritt, läßt sich nur erst in Umrissen erkennen. Ein kräftiger Individualismus, von Nietzsche genial befruchtet, wird rege; der kühlen, unwahren Objektivität folgt eine Lust am Subjektiven, Romantischen; die Fesseln des naturwissenschaftlich-monistischen Dogmatismus werden empfunden, gelockert, durchbrochen; und unter den Jüngsten rührt sich die Ahnung, ja die Gewißheit, daß der Mensch, und der Künstler voran, sein Wesen in seine Freiheit setzen muß, wäre gleich seine Unfreiheit noch tausendmal besser bewiesen. Kurz: eine idealistische Reaktion auf der ganzen Linie.

Soweit die Kunst. Und die Wissenschaft? Ungleich gemessener folgt sie ihrer Bahn; aber es kann schon heute nicht mehr bezweifelt werden, daß ihre Entwicklung sich analog der der Kunst vollziehen wird. Es gehört nicht viel Scharfblick dazu, um zu sehen, wie die Naturwissenschaften ihren jugendlichen Dünkel gegen eine vornehme Bescheidenheit eintauschen, die der Grenzen ihrer Erkenntnis sich bewußt bleibt. Es ist auch nicht zufällig, daß die Spezialisierung in allen Gebieten des Wissens in ihrer Enge fühlbar wird, und die Grenzbereiche der Wissenschaften, die interessantesten und schwersten, sich besonderer Aufmerksamkeit erfreuen. Die Jurisprudenz, die Geschichte, die Mathematik, die Sozialwissenschaften — alle können in ihrer Weise für diesen Gang der Entwicklung Zeugnis ablegen. Auch die protestantische Theologie wird also, wenn sie ihre Stellung nicht nur einigermaßen behaupten, sondern verstärken und erweitern will, der allgemeinen Richtung Rechnung tragen müssen.

Das im Jahr 1906 erschienene Frenssen'sche Buch „Hilligenlei" hat jedenfalls das Verdienst gehabt, daß es das Interesse an christlichen Glaubensfragen in weiteren Kreisen, als sonst von ihnen berührt werden, rege gemacht hat. Das scharfe Für und Wider erhellte auch dem Nichttheologen, auch dem abseits von allem kirchlichen Christentum Stehenden die tiefgründigen Gegensätze innerhalb der neueren Theologie. Die Scheidung der Geister trat offen zutage. Die Rechte, die Altgläubigen, boten ein geschlossenes Bild. Nicht so einfach war die Linke zu überblicken. Groß und laut hob die sich mit Frenssen mehr oder weniger eins fühlende Gruppe der Jesusbilder-Theologen, die die Persönlichkeit Christi in den Mittelpunkt des Glaubens gestellt wissen wollten, sich heraus; bei näherem

Zusehen waren sie in sich zersplissen, je nachdem sie die Gottessohnschaft Christi nicht aufgeben, anders verstanden, möglichst eliminiert wünschten. An sie reihte sich, nicht ohne schillernde Übergänge, die Bremer Schule, die im Stifter des Christentums nur die personifizierte Verkörperung einer soziologischen Idee sah und sich bereits innig mit dem Häckel'schen Monismus und dem Sozialismus berührte. In der Mitte stand — außer den Unentschiedenen und Verwandlungskünstlern — ein viel zu kleines Häuflein philosophisch Gebildeter, die nach beiden Seiten bedenklich den Kopf schüttelten.

Was war und ist der Gegenstand des Streits?

Einigkeit von rechts bis links besteht über den ethischen Gehalt des Christentums. Die Höhe des von Christus aufgestellten sittlichen Ideals bleibt auf jeder Seite unangetastet. Die weitgreifendste Uneinigkeit besteht über den logischen Inhalt der christlichen Religion. Hier hat ja die kritische Vernunft zu allen Zeiten ein weites, dankbares Feld gefunden. Hier setzt die liberale Theologie im Gegensatz zur orthodoxen, fußend auf den Ergebnissen der historischen Bibelforschung, den Ergebnissen der Naturwissenschaften usw., rückhaltlos ein. Es sind die Heilstatsachen in ihrem vollen Umfang: der Dualismus der Gottmenschheit und sein dogmatisches Gefolge, die Jungfrauengeburt, die Auferstehung, die als unzeitgemäß und unhaltbar aufgegeben oder doch vernunftgemäß umgedeutet werden sollen. Man verhält sich also, um es knapp und ehrlich zu sagen, auf dieser Seite der Theologie gegen den logischen Inhalt des Glaubens rationalistisch. Das positive Ergebnis solchen Verhaltens bleibt für die überwiegende Mehrzahl das Bild, die Persönlichkeit Christi. Wer sich aber mit der Methode und den Erfolgen unserer Bibelkritik auch nur oberflächlich bekannt gemacht hat, weiß, was das heißt: Willkür. Es ist letzten Endes nur eine Sache des Fürwahrhaltens, was man von diesem Bild wegnehmen, was man hinzu tun will. Deshalb konnte eine Erneuerung jenes äußersten Standpunktes, der Christus als historische Person überhaupt ablehnt, gar nicht ausbleiben. Aber selbst zugegeben, daß der geschichtlich haltbaren Züge genug sind, um ein scharfumrissenes Jesusbild zu erlangen — sollen an diesem Bild die ethischen Züge die Hauptsache sein? Oder die religiösen? Oder beide? Vor dieser Frage versagt bis jetzt die liberale Theologie. Oder sie operiert mit halbklaren Begriffen. Dort, wo aus dem kindlich-klaren Glauben des Nazareners die ewigen Fragen des Menschentums hervortreten: Gott — Unsterblichkeit — sucht man ihre Streiter vergebens. Das Beste, was uns begegnet, ist ein Verlegenheitsbegriff: „Persönlichkeitsreligion." Wenn das Christentum nur noch Persönlichkeitreligion ist, so gibt es nur noch Christologie, nicht Theologie. Dann werden jene großen Rätsel beiseitegeschoben, weiter zurückgeschoben, in die Willkür geschoben.

Daraus ergibt sich folgende Lage: Die orthodoxe Theologie stellt als

Gegenstand des Streites das Gesamtgebiet der christlichen Religion; die liberale ergreift zunächst und allein nur die historisch-wissenschaftliche Nebenfrage nach der Person Christi, und läßt die Hauptfrage so gut wie ganz beiseite — die Frage nach den letzten Rätseln alles menschlichen Daseins.

Um sich anschaulich zu machen, was diese Beschränkung in der Bemühung um die religiöse Wahrheit bedeutet, muß man versuchen, sich über das Wesen dieser Wahrheit, den Kern aller Religion klar zu werden.

Die Kunst und die Religion treffen sich in der Aufgabe, der Welt der Wirklichkeit eine Idealwelt gegenüberzustellen, die sie ergänzt, indem sie sie deutet. Sie beide streben zu einer Wahrheit, die tiefer ist als die durch die sinnliche Wahrnehmung gegebene Erscheinung. Wäre das Wesen des Menschen und seines Daseins mit der Elle der Vernunft auszumessen, so wäre nicht jener Drang nach vertiefter Erkenntnis, so wären nicht Kunst und Religion. So aber entstehen sie als kolossale Projektionen, die das Ich aus sich herauswirft, um sich seinen eigenen, vollen Gehalt zur Anschauung zu bringen. Feuerbach hatte in einem höheren Sinn, als er selber wußte, recht, wenn er die Erkenntnis Gottes mit der Selbsterkenntnis des Menschen gleichsetzte. Unser Ich wird durch unser Selbstbewußtsein nicht erschöpft. Wohl finden wir uns im Selbstbewußtsein wollend und denkend, aber dieses Wollen und Denken ist fundamentiert, tausendädrig durchsetzt und ineinandergeschlungen von geheimnisvollen Kräften, für die wir nicht viel mehr als einen Namen haben, wenn wir sie psychische Kräfte nennen. Um sie ist unser Ich reicher als unser Selbstbewußtsein. Um sie ist auch die Sprache reicher, die jene Projektionen der Kunst und Religion reden: beide plaudern mehr über unser Selbst aus, als unser Verstand sich träumen läßt; beide brauchen zu ihrer Beglaubigung nicht die Gewißheit, die der Verstand geben kann, sondern eine innere Gewißheit, die man hat oder nicht hat, aber über die sich nicht disputieren läßt. Denn diese Gewißheit wird letzten Endes gegeben durch einen psychischen Akt, nicht durch einen Akt des Verstands. Und wenn wir eine solche psychische Gewißheit sogar über jede logische setzen können, so beruht diese Überordnung „nicht auf größerer Sicherheit, sondern auf einer größeren Wertschätzung, gegen die ein für allemal weder mit der Logik, noch mit der tastenden Hand und dem sehenden Auge etwas auszurichten ist, weil für sie die Idee als Form und Wesen der Gemütsverfassung ein mächtigeres Objekt der Sehnsucht sein kann, als der wirklichste Stoff."

Wie verhält sich nun zu dem Bedürfnis einer so verstandenen Idealwelt das Christentum? Wo birgt es die Idee, die nach dem Vorausgegangenen nicht nur eine logische oder ethische, sondern allmenschliche sein soll; die das Rätsel alles Lebens in sich darstellt und zu überwinden strebt? Wo birgt es seine höhere, seine religiöse Wahrheit?

Friedrich Albert Lange, der manchmal genannte, aber selten gekannte, sagt an einer Stelle seines philosophischen Hauptwerks: „Die Tragik des leidenden Göttersohnes ist vielleicht von den Mysterien der alten Griechen bis auf die Ausläufer des Christentums im Protestantismus herab ein wesentlicherer Bestandteil des eigentlich religiösen Lebens gewesen, als alle anderen Überlieferungen und Lehrsätze." Mir scheint, er trifft damit die Wurzel der christlichen Idee. Das individuelle Ich, je tiefer und eigener es ist, geht nicht auf im ursächlichen Geschehen, nicht auf im Willen der Gattung. Es fühlt in sich eine Unendlichkeit, die sich nicht erschöpft in der Endlichkeit (oder bloß flächenhaften Unendlichkeit) aller Erscheinung. Diese Unendlichkeit bleibt nicht Gefühl, aber sie wurzelt im Gefühl; fortschreitend durchwirkt sie alle Äußerungen des Geistes. Schon unser einfachstes Denken durchsetzt sie mit ihrer Rätselhaftigkeit: die Zwecksetzung und Wertung spottet heute wie immer jeder logischen Erklärung. Höher hinauf webt sie den Begriff des Absoluten in Mathematik und Astronomie; den der Harmonie in die Ästhetik; den der Gerechtigkeit, Vollkommenheit, Freiheit in die Ethik — überall Größen, die unsre Vernunft nicht auflösen kann, ohne auf einen Kern zu treffen, der irrational ist; den wir nicht erklären, nicht erweislich wahr machen können, und doch als Wahrheit bewerten. Überall eine Idealwelt, emporgeschleudert aus dem unfaßbaren Schoß unseres Ich — die Welt der bloßen Erscheinung, die Wirklichkeit ergänzend, erhebend, vollenden wollend. Das Ich nun, das stärker ist als andere, schöpferischer, steigert seine Idealwelt empor bis zum Widerspruch mit der wirklichen, bis zum Kampf auf Leben und Tod. Die Tragik hebt an. Die Gewißheit, den höheren Wert des Ich in der Idealwelt und nicht in der Wirklichkeit zu besitzen, erhöht sich zum Opfer der wirklichen für die ideale. So stirbt Christus am Kreuz für seine höhere Wahrheit, für seine Anschauung von Gott und Welt. Dieselbe Kraft, die befreiend und versöhnend ausgeht von der tragischen Dichtung, strömt hier, vielleicht am reinsten und gewaltigsten, vom Kreuz des Nazareners aus. Und wie sie entsprungen ist aus der unfaßbaren Tiefe eines Menschenwesens, so spricht sie zur Tiefe anderer Menschenwesen und sättigt sie mit Gewißheit eines Gottes und einer Unsterblichkeit. In dieser Tragik — nicht in der Gesinnungslehre, nicht in der historischen Persönlichkeit Christi — scheint mir heute und immer die religiöse Wahrheit, der Kern des Christentums als Religion zu liegen. Wenn religiöses Gefühl ist und berechtigt ist, so muß es hier erweckt und ergriffen sein „durch eine hinter der sinnlichen Erscheinung wirksame höhere, und zwar übersinnliche Macht."

Mit einer solchen Anschauung befinde ich mich wohl im Widerspruch mit der Überzahl unserer heutigen, vorab der liberalen Theologen. Sie haben sich die Metaphysik derart diskreditieren lassen, daß sie nicht mehr wagen, von ihr zu reden. Oder können sie nicht mehr von ihr reden,

weil sie nichts mehr von ihr verstehen? Es gibt aber keine Religion ohne Metaphysik. Ein Christentum ohne sie mag eine, allerdings nicht originale, aber achtungswerte Gesinnungslehre sein — eine Religion ist es nicht. Entweder muß das Christentum aufhören, den Anspruch zu erheben, Religion zu sein; oder es muß sich, statt mit den Nebenfragen, wieder mit den Kernfragen seines Wesens befassen. Hier oder nirgends ist seine „höhere Wahrheit"! Man kann diese Wahrheit nicht anerkennen; man kann die lachende Wahrheit des Griechentums über sie stellen, oder in einer Vereinigung, die Leiden und Freude des Daseins gleichmäßiger erschöpft, die zukünftige Religion erhoffen. Dagegen ist nichts zu sagen. Aber das Christentum als Religion erneuern, ohne daß man von seinem tragischen Kern ausgeht — das, glaube ich, kann man nicht.

Eine Theologie, die sich in dem von mir gedachten Sinn um die religiöse Wahrheit bemüht, wird nicht darauf ausgehen, die Kluft zwischen sich und der Orthodoxie zu vertiefen. Sie wird nicht, in Angst vor den empirischen Wissenschaften, blindlings losschlagen gegen den starren Dogmenbau des alten Glaubens, und ihre Ehre darin sehen, immer von neuem die „Bollwerke der Heilstatsachen" zu brechen und niederzulegen. Sie wird sich vielmehr bewußt bleiben, daß der orthodoxe Protestantismus und der Katholizismus in dem barocken Gefäß doch noch immer den religiösen Inhalt des Christentums bewahren, denselben Inhalt, den die liberale Theologie einstweilen überhaupt kaum diskutiert, geschweige denn verarbeitet hat. Was soll der Laie von religiösem Bedürfnis mit einem fluktuierenden Jesusbild, mit nüchternen ethischen Lehren, wo er doch erwartet, von einer höheren Wahrheit sein geheimstes Ich ergreifen und erleuchten zu lassen? Was er braucht, sind die geläuterten Formen, die wirklich idealen und nicht nur idealischen Werte, „die dieselben psychischen Prozesse hervorrufen wie der Köhlerglaube der ungebildeten Menge." Sie zu finden und sie zu schaffen brauchen wir eine wahrhaft freie, wahrhaft moderne Theologie!

Wenn, wie eingangs hervorgehoben wurde, die Wandlungen der Kunst vordeutend und vorbildlich sind für Wandlungen der Geistesgeschichte überhaupt, wird auch die Theologie aus dieser Tatsache Nutzen ziehen müssen. Bis jetzt ist es ein sehr bescheidener Kreis ihrer Vertreter, der sich klar gemacht hat, daß es denn doch um mehr geht, als um Kleinkrieg und Götzensturz. Vielleicht ist der Kreis gebildeter Laien, der das auch empfindet, bedeutend größer. Es war leider nur zu oft eine Stärke des Protestantismus, den Anschluß zu verpassen; es wäre besser, wenn er diesmal seine Stärke ins Gegenteil setzte.

# Zur Frage des religiösen apriori.

Von **Paul Spieß.**

Jede Untersuchung über die Frage nach einem apriori der Religion muß sich heute mit den Gedanken eines Systems auseinandersetzen, in dem diese Frage am kraftvollsten und energischsten behandelt wird, des Systems des Heidelberger Religionsphilosophen Ernst Troeltsch. In den für sein System grundlegenden Arbeiten dieses Theologen ist in der Tat der Versuch gemacht, durch Einführung des Begriffs des apriori die Verbindung der Methode der systematischen Theologie mit der Methode des wissenschaftlichen Denkens überhaupt herzustellen und auf diese Weise die Grundlegung einer Religionsphilosophie zu ermöglichen, die in festem methodischen Zusammenhang mit der Wissenschaft sich der in den übrigen Fakultäten sich vollziehenden wissenschaftlichen Arbeit ebenbürtig an die Seite zu stellen berechtigt sei. Die folgenden Bemerkungen wollen durch den Versuch einer kurzen kritischen Darstellung der Bestrebungen Troeltschs einen kleinen Beitrag zur Lösung der Frage liefern. Sie selbst wollen und können nur als Fragestellungen aufgefaßt werden. Sollten sie zum Teil Bekanntes enthalten, so schadet es nichts, wenn es hier noch einmal ausgesprochen wird. Die außerordentlich große Wichtigkeit der prinzipiellen Frage nach dem Verhältnis der systematischen Theologie zu den Methoden der Wissenschaft überhaupt mag es entschuldigen.

Der Terminus apriori weist uns auf die Erkenntniskritik Kants. Er ist allerdings älter als Kant; aber in Kant hat er erst seine wissenschaftliche Erfüllung gefunden, sein inneres Kriterium, dadurch, daß er zum transzendentalen apriori erhoben wurde. Hiermit war die philosophische Einsicht erreicht, daß man den Erkenntniswert einer wissenschaftlichen Funktion als eines Wertes apriori nicht darin sich erschöpfen ließ, daß man ihre Stelle in einer psychologischen oder metaphysischen Ordnung aufwies, wie es vor allem bei den Vorgängern Kants zum größten Teil der Fall war; sondern daß man ihren Beitrag und ihre Bedeutung als Mittel für die Einheit des wissenschaftlichen Bewußtseins, als der Einheit der wissenschaftlichen Synthesis, aufzeigen mußte. Was als apriori gelten wollte, mußte sich als solches dadurch legitimieren lassen, daß es diese Einheit des wissenschaftlichen Bewußtseins ermöglichte, an seinem Teil konstituierte; und zwar so, daß es als ein Erzeugnis dieses wissenschaftlichen Bewußtseins nachgewiesen wurde. Und diese Einheit des Bewußtseins war keine transzendente, metaphysische Größe, deren Berechtigung und Realität man billig in Frage stellen könnte, sondern sie lag für alle, die überhaupt zu vernünftigem Denken erwacht waren, vor in der Form eines allgemeingültigen Faktums, in dem Faktum der mathematischen Naturwissenschaft. Dieses allgemeingültige Faktum, das von Kant mit dem fast immer miß-

verstandenen Terminus Erfahrung bezeichnet wurde, war der Ausgangspunkt und seine Möglichkeit das Grundproblem des Kantischen Denkens. Es allein konnte einer Erkenntnisbedingung den Wert des apriori, des Allgemeingültigen und Notwendigen beilegen, indem aufgezeigt wurde, daß ihre Funktion das Faktum der „Erfahrung" ermöglichte!

Troeltsch hat nicht nur durch die Einführung des Begriffes apriori in sein System seinen Anschluß an die kritische Fragestellung Kants zu erkennen gegeben, sondern es öfters ausdrücklich betont, daß er das Grundproblem der Kantischen Erkenntniskritik auch als das seine anerkenne. Auch für ihn bilde die Möglichkeit der Erkenntnis als einer Verbindung aprioriſcher rationaler Elemente mit psychologisch-historischen Gegebenheiten das erkenntniskritische Grundproblem, das sich ihm auch in der Religionsphilosophie stelle. Aber schon die eine Beobachtung, daß er den Charakter des apriori ganz auf rationale Elemente einschränkt, kann deutlich machen, daß er im Grund den methodischen Gesichtspunkt Kants verschoben hat.

Bei Kant waren auch die Anschauungsformen Raum und Zeit als apriori ausgezeichnet, ja sie waren sogar methodisch den in den Kategorien sich vollziehenden aprioriſchen Funktionen des Denkens als gleichberechtigt entgegengesetzt. So werden bei Kant die Termini apriori und rational, oder apriori und Denkelement nicht identifiziert. Das ist insofern wichtig, als es uns auf das andere, oben bezeichnete, Kriterium hinweist, das allein eine Funktion der Erkenntnis als apriori auszeichnen kann, indem es sie als ein Erzeugnis der wissenschaftlichen Bewußtheit nachweist. Bei Troeltsch ist apriori und rational gleichgesetzt. Und dieser scheinbar nur terminologische Unterschied gründet sich in den tiefsten systematischen Differenzen: Troeltsch sieht die Apriorität, die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit eines Erkenntniselementes als eines Denkelements darin beschlossen, daß er es in einem der Sinnlichkeit entgegengesetzten transzendenten metaphysischen Bewußtsein enthalten aufzeigt. Und die Tatsächlichkeit dieses Bewußtseins gilt ihm als die Grundvoraussetzung der Wissenschaft, trotz der Schwierigkeit, die darin liegt, daß dieses Bewußtsein doch höchstens erst aus der Art, wie die die unendliche Mannigfaltigkeit der Gegebenheiten bezwingende und zu Gesetzmäßigkeiten formende Funktion der wissenschaftlichen Erkenntnismittel sich durchsetzt, erschlossen werden könnte. Und diese Grundvoraussetzung der Wissenschaft wird so zu ihrem methodischen Anfang, zu dem methodischen Quell ihrer Kriterien. Wir sind hier auf dem Weg von Kant zu Fichte und zu der Dialektik Schleiermachers, obwohl Troeltsch den eigentlich tragenden Begriff dieser Systeme, den metaphysischen Begriff des Absoluten, oft ausdrücklich abgelehnt hat.

Diese Schwierigkeiten und diese fundamentale Differenz der erkenntniskritischen Bestimmungen Kants und Troeltschs, die hier nur als solche

hingestellt werden sollen, sind nun für die Religionsphilosophie Troeltschs von großer Tragweite. Gibt nicht die Allgemeingültigkeit des Faktums einer Wissenschaft allein die Legitimation ab für den aprioriischen, allgemeingültigen Charakter eines Erkenntnismittels, sondern die Gründung dieses Elementes in einer vorausgesetzten metaphysischen Vernunft überhaupt, so kann das Problem der Erkenntniskritik nicht nur da brennend werden, wo wir einem solchen allgemeingültigen Faktum des in der Kultur sich durchsetzenden geistigen Lebens der Menschheit gegenüberstehen, sondern zunächst überall da, wo überhaupt psychologisch-historische Gegebenheiten uns aufstoßen, die ein Element dieser Vernunft enthalten, wenn auch latent. Und darauf, daß sie ein solches Element enthalten, macht uns die Psychologie aufmerksam. Konstatiert die Psychologie in einer empirischen Begebenheit ein Notwendigkeitselement, das sich zunächst als Notwendigkeitsgefühl bemerkbar macht, so bedeutet das für die erkenntniskritische Untersuchung die Aufgabe, das in der psychologisch-historischen Tatsächlichkeit sich auswirkende und die Notwendigkeit bewirkende rationale, aprioriische Element herauszuschälen.

Aber wie kommt die Psychologie selbst zu den Kriterien der Notwendigkeit, Allgemeingültigkeit usw.? Kann sie diese nicht erst aus einer erkenntnis-theoretischen Untersuchung schöpfen und ist deshalb die Psychologie von Troeltsch nicht mit einer methodischen Aufgabe belastet, die sie nicht zu leisten vermag? Wir sehen, daß sich hier alle die schweren Bedenken erheben, die sich an die vielverhandelte und gerade in der Neuzeit von neuem betonte Frage nach der Stellung der Psychologie in und der Leistung der Psychologie für das System der Philosophie knüpfen. Auch hier genüge es, die Schwierigkeit herausgestellt zu haben.

Der erkenntnis-theoretische Prozeß selbst nun ist nie abgeschlossen; bei jeder neuen, eigentümlich sich von den anderen differenzierenden, psychologischen Gegebenheit ergibt sich für die Erkenntniskritik von neuem die Aufgabe, das zu diesem Neuen gehörige und in ihm wirksame eigentümliche apriori zu finden. So muß die Erkenntniskritik stets bereit sein, neue aprioriische Elemente, neue Kategorien in ihren Besitzstand aufzunehmen, andere, deren Unmöglichkeit durch fortschreitende psychologische Untersuchungen sich herausgestellt hat, auszuscheiden. So muß z. B. vor allem die Kategorie der Freiheit aufgenommen werden und zwar aus der Stellung des Erkenntnisproblems selbst heraus, nämlich aus der in dem Erkenntnisprozeß zu vollziehenden autonomen, einer eigenen Gesetzlichkeit angehörenden Funktion der Objektivierung überhaupt. Dadurch wird auch der Raum frei für spezifische Kategorien der Religionspsychologie, z. B. Offenbarung, Inspiration usw. Aber auch innerhalb derselben eigentümlichen psychologischen Sphäre bleibt die erkenntnistheoretische Aufgabe eine nie abgeschlossene. Denn die psychologische Erfahrung selbst ist nie eine abgeschlossene, bestimmte, sondern eine unendlich bestimmbare.

Grade in dieser Stellung und Schätzung der Psychologie glaubt Troeltsch sich von Kant scheiden zu müssen, so sehr, daß er das erkenntniskritische Problem Kants eigentlich nur im Ansatz beibehalten kann. Allerdings führt Troeltsch diese seine Differenz von Kant nicht auf einen methodischen, systematischen, sondern auf einen historischen Grund zurück. Die stark vernachlässigende Stellung Kants zur Psychologie sieht Troeltsch vor allem in dem damaligen, noch unentwickelten Zustand der Psychologie überhaupt begründet. Und vor allem die Stellung Kants zur Religionsphilosophie leitet er zum größten Teil aus dieser historischen Bedingtheit ab. Die starke und großartige Ausbreitung der psychologischen und historischen Wissenschaften seit Kant aber gibt Troeltsch Veranlassung zu einer anderen Stellung der Psychologie in der Erkenntniskritik, ohne daß die methodische Fragestellung Kants dadurch berührt werde. Aber der Verdacht, daß dadurch eine eminent kritische Einsicht Kants zu einer historischen Schranke herabgesetzt werde, muß in dem schon oben geäußerten Bedenken bestärken, daß mit dieser veränderten Stellung zur Psychologie und mit ihrer Schätzung als der methodischen Voraussetzung der Erkenntniskritik auch die grundlegende kritische Fragestellung Kants aufgegeben wird.

Wie vollzieht sich nun die erkenntniskritische Bearbeitung des psychologisch-historischen Materials? Hier stoßen wir auf große Schwierigkeiten. Denn Begriffe, die nicht aus dem Material selbst herausgezogen sind, und Urteile, die ihr Recht aus einer anderen Quelle als aus der einer erkenntniskritischen Bearbeitung dieses Materials herleiteten, darf es nicht geben, vor allem keine supranaturalistisch begründeten. Dadurch will sich ja Troeltsch gerade von Hegel scheiden, dessen Grundprinzip, daß die Geschichte allein uns Prinzipien liefere und offenbare, er ebenso bereitwillig aufnimmt, wie er dessen unhistorisches Denken und dessen Panlogismus ablehnt. So muß denn das psychologisch-historische Material allein die Quelle der Begriffe sein. Aber welches Material? Alles? Oder wird nicht vielmehr schon von vornherein eine ganze Menge psychologischen Materials einfach ausgeschieden, weil es für die Konstituierung des apriori nicht in Betracht kommen könne? Und stammt das Prinzip, nach dem das geschieht, wirklich nur aus der psychologisch-historischen Tatsächlichkeit? Zur Lösung dieser Schwierigkeit weist uns Troeltsch wirklich an die Geschichte selbst. In der Geschichte vollziehe sich ein Kampf von Ideen und Zielen, ein Ringen, aus gestaltlosem Chaos zu planvollen Gestaltungen zu gelangen; und diese Entwickelung vollziehe sich in deutlich sich im Verlauf der Geschichte abhebenden und hervortretenden Linien. Wir brauchen nur diese konvergierenden Linien über die Geschichte hinaus zu Ende zu ziehen, um in dem Schnittpunkt ein großes, normatives, abschließendes Ziel, die Idee, zu erhalten.

So kann also doch die Geschichte allein uns den Begriff, den Maß-

stab, das apriori nicht liefern, sondern es ist nötig, daß wir die Linien der Geschichte zu Ende ziehen! Und so ist doch eine vollständige, nicht aus dem Material schöpfende Erzeugung des Begriffes nötig, nämlich wenn es sich darum handelt, die Markierungspunkte der Geschichte zu einem großen geschlossenen Ganzen zusammenzuschließen! Der Maßstab, der Normbegriff, soll nur aus der Geschichte gewonnen sein, aber über die Geschichte hinausgehen; er soll nur aus der Geschichte stammen, aber nicht in der Geschichte seine Realisation finden. Aber wo liegt nun das methodische Recht, dieser selbstständigen, nicht unmittelbar an die Gegebenheit gebundenen Funktion den wissenschaftlichen Erkenntniswert eines Begriffs zuzuschreiben, den man ihr sonst verweigert? Denn diese vollständige Erhebung des Begriffs ist doch keine analytische Begriffsoperation, sondern eine eminent synthetische Funktion des erkennenden Subjekts. Wo liegt die Gewähr, daß diese Synthesis einen Erkenntniswert besitze; und wo das kritische Recht, die selbständige, erzeugende Arbeit des erkennenden Subjekts erst hier beginnen zu lassen; muß man nicht vielmehr auch das Ziehen der Linien in dem Feld der Geschichte auf seine Rechnung schreiben? Denn es liegen doch auch für den, für den die Geschichte kein planloses Gewirr, sondern die planvolle Entfaltung einer Vernunft ist, diese Linien nicht als selbstverständlich und unverkennbar zutage; auch er muß sie vielmehr selbst ziehen. Dazu bedarf er aber eines Begriffes, eines Maßstabs, dessen Recht eben nicht in erster Linie darin begründet sein kann, daß er nur aus der empirischen Kenntnis der Geschichte selbst stammt. Wir stehen hier also vor Schwierigkeiten, die auch Troeltsch, so sehr er selbst sie empfunden hat, nicht befriedigend gelöst hat. Und diese Schwierigkeit ist um so empfindlicher, als sie sich an einem Zentralpunkt seines Systems aufdrängt!

Aber abgesehen von dieser fundamentalen Schwierigkeit müssen sich noch weitere schwere Bedenken gegen diese erkenntnis-theoretische Methode erheben. Ist denn wirklich Religion ein Faktum, das so unverkennbar und deutlich sich in der Geschichte konstatieren und als tatsächlich nachweisen ließe? Mit anderen Worten: ist es möglich, so wie Troeltsch es bei seiner Methode machen muß, die Gleichsetzung der in der psychologisch-historischen Gegebenheit durch die Psychologie aufweisbaren Bestandteile des Notwendigkeits- und Verpflichtungselementes mit einem Vernunftelement zugleich und mit dem Grundelement der Wahrheit der Religion zu vollziehen? Aber ferner, auch zugegeben, dies sei möglich, die Religion ließe sich als unverkennbar in der Geschichte aufzeigen und nachweisen, sodaß jeder sich von ihrer Tatsächlichkeit überzeugen könne, es sei also möglich, die Convergenz der Entwicklungslinien des in der Geschichte sich durchringenden Grundgehaltes der Religion zu konstatieren: damit ist doch noch lange nicht auch das Recht dieser geschichtlichen Erscheinung konstatiert und nachgewiesen. Und das

ist doch, sollte man meinen, die brennendste Frage aller Religionswissenschaft, sich über den Rechtsanspruch der geistigen Erscheinung, die sie Religion nennt, und über die Kriterien, die über diesen Rechtsanspruch entscheiden, klar zu werden. Doch darüber sagt Troeltsch nichts.

Oder vielmehr seine Antwort ist nicht als Lösung dieser Frage zu betrachten. Er rückt nämlich seine Anwort in die Voraussetzung seines Systems. Seine religionsphilosophischen Arbeiten, so sagt er, haben nur einen Sinn für den, für den Religion eben keine Illusion ist. Das soll doch heißen, die Frage nach dem Recht der geistigen Erscheinung der Religion bildet kein Problem der Religionswissenschaft, sondern diese Frage muß in der Voraussetzung bereits entschieden sein, und zwar in positivem Sinne, bevor wir überhaupt in die religionsphilosophischen Untersuchungen eintreten. So wird das, was füglich das Zentralproblem bilden sollte, zur selbstverständlichen Voraussetzung gemacht. Es ist die bekannte Erscheinung, die immer da auftritt, wo die Geschichtsphilosophie (und als solche wird von Troeltsch im letzten Grund die Religionsphilosophie bestimmt) mit dem Anspruch auftritt, als grundlegende Disziplin der Philosophie selbstständig Erkenntniswerte erheben zu können, und ihren Platz als Abschluß des Umkreises der philosophischen Disziplinen verläßt. Die Folge davon ist, entweder daß die zu erhebenden Erkenntniswerte vielmehr stillschweigend vorausgesetzt werden, oder daß sich eine neue Geschichtsmetaphysik einschleicht, also grade das eintritt, wogegen man hat vor allem ankämpfen wollen.*)

Diese Schwierigkeit trifft nun in ganz eigentümlicher Weise mit einer anderen noch größeren zusammen, die grade aus dem entgegengesetzten und mit dem oben erwähnten in keiner Weise vereinbarten Bestreben Troeltschs erwächst, nämlich dem Versuch, durch Einführung des apriori der Religion den größtmöglichen Rechtsanspruch zu sichern. Auch wenn wir nämlich annehmen dürften, ein religiöses apriori, d.h. ein Vernunft- und damit (nach Troeltsch) Wahrheitsgehalt der Religion, ließe sich auf dem von Troeltsch bezeichneten Wege finden, so ist noch die Frage zu beantworten: wie steht es mit dem Verhältnis dieses religiösen apriori zu der historischen

*) Angedeutet nur sei hier auch die schwere Gefahr, die von dieser Stelle der Methode Troeltschs für diese selbst erwächst. Es sollte doch ohne vorher irgendwie gewonnenen Begriff der Religion an die Untersuchung des historisch-psychologischen Materials herangegangen werden Nur die Überzeugung von dem Wahrheitsgehalt der Religion ist als Voraussetzung unerläßlich! So die Methode. Ist aber wirklich diese Überzeugung möglich, ohne daß der Einzelne sich von ihr Rechenschaft gegeben, sie sich in irgend einer Form begrifflich fixiert hat? So besäße er also doch vorher schon einen Begriff der Religion, muß ihn vielmehr besitzen! Es ist also in den methodischen Voraussetzungen Troeltschs die Fixierung eines Begriffs der Religion als Forderung und Voraussetzung einfach eingeschlossen! Das bildet denn auch die tiefste Quelle der unüberwindlichen Schwierigkeiten der systematischen Entfaltung dieser Methode.

Tatsächlichkeit der Religion? Hier hat nun Troeltsch genugsam betont, daß keineswegs dieses religiöse apriori selbst Religion sei oder sie ersetzen könne. Religion sei vielmehr nur in der Verbindung dieses religiösen apriori mit einem eigentümlichen psychologischen Prozesse vorhanden. Ja sogar die Religion sei um so frischer, urkräftiger, naiver und in der Geschichte stoßkräftiger, je mehr dieses religiöse apriori in der religiösen Psyche nur latent enthalten sei. Und diese Verbindung mache gerade das Geheimnis der Religion aus, das wir rational nie zu erfassen vermöchten, sondern das uns immer irrational bleiben müsse. So scheint es, als sei hierdurch das eigentlich Wertvolle an der Religion, die Religion der Geschichte, die lebendige Religion, der in der Ermittelung des religiösen apriori wirksamen Erkenntnismethode entzogen, und die Prüfung und Beurteilung des Wahrheitsgehalts dieser Religion einem anderen Kriterium überlassen.

Aber es scheint in der Tat nur so. Denn einmal unterscheidet sich dieses Geheimnis der tatsächlichen Religion, dieses Irrationale, nicht von dem Geheimnisvollen, das die Tatsächlichkeit des geistigen Lebens überhaupt umgibt. Da es nur auf dem irrationalen Faktum der Verbindung von rationalem apriori mit einer eigentümlichen psychischen Lage überhaupt beruht, deren Möglichkeit allerdings die neugefundene Kategorie der Freiheit, der Autonomie der in der Vernunft gegründeten geistigen Funktion, darbieten soll, so können wir mit ebendemselben Recht von dem Geheimnis der in der Wissenschaft, in der Ethik, kurz, in dem Bewußtsein überhaupt gegebenen geistigen Erscheinung reden. So ist also das Spezifische der Religion nicht gewahrt.

Dazu kommt noch ein Zweites. Troeltsch erkennt allerdings in dieser erfahrungsimmanenten Verbindung von Rationalem und Irrationalem in der Tatsächlichkeit der Religion, die er psychologisch feststellen zu können meint, das eigentlich in der Geschichte Wirkliche der Religion an. Aber er unterscheidet hier streng zwischen Wirklichkeit, im Sinne der geschichtlichen Feststellbarkeit, und Wahrheit. Die Religion, mag sie immer nur dadurch sich geschichtlich und psychologisch „aktualisieren" können, daß sie mit eigentümlichen psychologischen Zuständen, damit zusammenhängenden Vorstellungen, Gefühlen usw. sich kompliziert, sie hat sich, wenn sie sich zur Wahrheit klar durchringen will, unter das Kriterium des apriori zu beugen! Nur soweit es dem apriori gelingt, das verworrene und mit Irrtum und Illusion durchsetzte psychologische Gemenge zu ordnen, zu sichten und zu formen, d.h. unter eine Gesetzmäßigkeit zu bringen, wird die Religion zur Wahrheit und ist sie Wahrheit. Erst dadurch, und nur soweit sich dieses apriori in ihr durchsetzt, kann sie sicher vor Irrtum und Illusion sein. So liegt das Kriterium für den Wahrheitsgehalt der Religion in einer Funktion unseres Denkens, in einem Moment unseres wissenschaftlichen Erkennens. So soll es nicht nur möglich werden, die Wirklichkeit der Re-

ligion zur relativen Allgemeingültigkeit, zur Wahrheit kritisch zu sichten und zu führen, sondern auch ihre Wahrheit als wissenschaftlich erweisbare Tatsache aufzuzeigen.

Will man dagegen einwenden, daß dieses apriori und demgemäß die Allgemeingültigkeit der Religion nur eine relative sei, d.h. nur für diejenigen Menschen gelte, für die Religion keine Illusion sei, so ändert das an dem Ergebnis nicht viel. Denn da das religiöse apriori als in der Vernunft liegend nachgewiesen werden soll, so kann die Allgemeingültigkeit höchstens ihre Grenzen finden bei denen, die überhaupt die Tatsächlichkeit der in der Wirklichkeit sich durchsetzenden Vernunft für Illusion halten. Und da die Anerkennung dieser Tatsächlichkeit die Grundvoraussetzung jeder wissenschaftlichen Arbeit bilden soll, so sind die, für die Religion Illusion ist, erwiesen als die, für die überhaupt die Möglichkeit und Tatsächlichkeit der Wissenschaft Illusion ist. Mit anderen Worten, die über ihre Voraussetzungen, Ziele und Mittel klare Wissenschaft würde notwendigerweise zur Anerkennung des Grundgehaltes, des in der historisch-psychologisch gegebenen Religion sich durchsetzenden Wahrheitsgehaltes kommen müssen!

Hält man nun dieser Auffassung den Grundgedanken der Theologie Herrmanns gegenüber, so läßt sich kaum ein entscheidenderer Gegensatz denken. Herrmann behauptet bekanntlich, und diese Behauptung bildet einen der Grundgedanken seines Systems, daß man die Wahrheit der Religion und ihrer Gedanken keineswegs mit den Mitteln des in der Wissenschaft sich bewährenden Denkens feststellen könne, daß man vielmehr bei der Feststellung des Wahrheitsgehaltes der Religion, wie der Tatsächlichkeit der Religion überhaupt, auf diese Mittel entschlossen verzichten müsse. Noch in seiner neusten Veröffentlichung hat er dies an dem Gedanken des Wunders unmißverständlich klar gemacht.

Aber noch eine letzte Frage erhebt sich gegen die mit der Einführung des religiösen apriori vollzogene Grundlegung einer Religionsphilosophie. Diese Frage steigt vor allem auf bei der oben erwähnten Feststellung des Verhältnisses des religiösen apriori zu der empirisch-historisch gegebenen religiösen Psyche. Es wurde nämlich hierbei ausgesprochen, daß die Religion nur so weit vor Irrtum geschützt sei, als sie sich einer durch das apriori zu vollziehenden Erhebung in eine wissenschaftliche Gesetzmäßigkeit fähig zeige. Damit ist die philosophische Überzeugung ausgesprochen, daß nur das Wirkliche für uns auch Wahrheit haben könne, das sich in die Form der wissenschaftlichen Gesetzmäßigkeit bringen lasse. Hiermit ist zugleich die Auffassung fast durchgängig aller heutigen Philosophen berührt. Nur das ist wahr, hat also Erkenntniswert, was entweder in diese Form des wissenschaftlichen Denkens schon gebracht ist, oder soweit es sich dazu bringen läßt. Troeltsch steht hier auch auf Seiten der von ihm sonst bekämpften Marburger Philosophen Cohen und Natorp (cf. vor allem Natorp,

Religion innerhalb der Grenzen der Humanität, 2. Aufl. Cohen, Ethik des reinen Willens. 2. Aufl.). (Allerdings ist bei diesen Philosophen in der Konsequenz dieser philosophischen Ansicht der Religion das Todesurteil gesprochen.)

Auch hier will ich nur, um die systematische Bedeutung dieses Gedankens recht zu beleuchten, an eine zweite, noch wichtigere Anschauung bei Herrmann erinnern. Die ganze Theologie Herrmanns ruht sozusagen auf der einen Grundvoraussetzung, daß wir Erlebnissen, die nur unserem individuellen Leben angehören, den Charakter der Wahrheit geben dürfen und geben müssen, auch wenn wir die Unmöglichkeit einsehen, sie in wissenschaftliche faßbare Formen zu bringen Bei ihm ist die Wahrheit der Religion gerade in einem solchen Erlebnis als ihrem methodischen Ort gegründet. Und seine ganze Auseinandersetzung mit H. Cohen anläßlich der Ethik Cohens, sowie seine Verteidigung der Religion diesem Werk gegenüber ruht im Letzten auf der Anerkennung dieses Rechtsanspruches des individuellen Erlebnisses, des Grundquells der Religion, als dem wissenschaftlichen Erkennen an Wahrheitswert ebenbürtig. In der Verteidigung dieses Rechtsanspruches der „individuellen Lebendigkeit" gipfelt so bei Herrmann nicht nur seine philosophisch-erkenntniskritische Überzeugung, sondern vor allem seine eminente Bedeutung für die religiöse nicht minder als die ethische Frage der Gegenwart.

Dieser grundlegende Gegensatz der beiden Theologen, Herrmann und Troeltsch, läßt sich vielleicht in folgender Frage zusammenfassen: Ist die Religion ein Erzeugnis des in der Kultur sich durchsetzenden geistigen Lebens der Menschheit, wie die Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst, sodaß wir analog diesen Erzeugnissen auch von einem apriori der Religion sprechen dürften; steht es also so, daß jeder, dessen innerstes Leben mit dem tiefsten geistigen Gehalt der Kultur verbunden ist, notwendig zur Teilnahme und Anerkennung auch der Religion kommen müsse, insofern er den rationalen Gehalt der Religion, das will sagen den Wahrheitsgehalt der Religion, als das Erzeugnis seiner Vernunft ansehen darf und muß? Oder ist es vielmehr so, daß die Religion, trotz ihrer eminenten und überragenden Bedeutung für die Kultur und ihres engen Zusammenhanges mit der Kultur, in der Frage ihres Rechts- und Wahrheitsanspruches unter anderen Kriterien als denen des Kulturbewußtseins der Menschheit, soweit es in der Logik, Ethik und Ästhetik sich entfaltet, steht und daneben und darüber eigene, selbstständige Existenz und Wahrheit behaupten darf und muß? Das ist in der Tat die Frage nicht minder der systematischen Theologie als des religiösen Lebens der Gegenwart. Die Frage selbst ist alt. Aber sie ist heute wieder besonders dringend durch die erwähnten beiden Theologen gestellt. Will man zu ihrer Lösung mithelfen, so beseitige man vor allem alle Versuche, diesen grundlegenden Gegensatz abzumildern, und seine Glieder zu „Ergänzungen" herabzusetzen.

# Psychologie und Religion.

## Versuch einer Auseinandersetzung mit H. Ebbinghaus.

Von Lina Keßler.

Es hat den Anschein, als schicke sich jetzt die Psychologie an, die Rolle der Geschichtswissenschaft zu übernehmen, der sich unterzuordnen und bei deren Kritik die Bestätigung für ihre Wahrheiten zu suchen, die Theologie sich gewöhnt hat, während der Gedanke einer gewissen Abhängigkeit auch wieder der Geschichtswissenschaft von der religiösen Erkenntnis heute die meisten völlig scholastisch anmuten würde. Und doch liegt dieser Gedanke in der Konsequenz des Anspruchs, welchen die Religion erheben muß, sie allein wisse um Ursprung und Bedeutung der Welt und des Menschen, um ein an sich Wertvolles, Dauerndes in dem unendlichen Zeitablauf, daraus die Geschichte einen kleinen Abschnitt im Gedächtnis der Menschen festzuhalten sich bemüht. Aber weit davon entfernt, bei der Selbstbesinnung über den tieferen Sinn ihrer Bemühungen sich unter Vermittlung der Geschichtsphilosophie an die Religion zu wenden, übernimmt die Geschichtswissenschaft vielmehr auch die Belehrung über den Ursprung der Religion und — die Theologie läßt sich von ihr belehren. Im Anschluß an solch Vorbild erscheint sich denn nun auch die Psychologie im Verhältnis zur Religion nur als die Gebende, reiht, mit Hilfe der Religionsgeschichte, die religiösen Phänomene ein in „den Zusammenhang mit der ganzen Natur" und rühmt sich dann, daß so erst der Mensch zu einem „höchst sinnvollen Wesen" werde, während er für die bisherige Betrachtungsweise ein „seltsam verworrenes" war. Wie solche immanente Erklärung der Religion sich nicht verträgt mit der Überzeugung von der absoluten Wahrheit der religiösen Erkenntnis, so schärft umgekehrt diese Überzeugung den Blick für die Unzulänglichkeit der rein psychologischen Erklärung und für die Gründe ihres Mißlingens. Die Erklärung, welche H. Ebbinghaus von Ursprung und Wesen der Religion in „Kultur der Gegenwart" und in seinem „Abriß der Psychologie", einem erweiterten Sonderabdruck, neuerdings gegeben hat, fordert, sowohl um der Bedeutung willen, welche Name und Ort ihr verleihen, als durch das stolze Schlußwort noch besonders dazu heraus, der Psychologie gegenüber die Rechte der religiösen Erkenntnis geltend zu machen.

Nach einem kurzen Überblick über die Geschichte der Psychologie bespricht Ebbinghaus die Beziehungen von Seele und Körper. Auf Grund der geschlossenen Naturkausalität versicht er, im Gegensatz zur populären Ansicht, die Meinung, daß Seele und Körper, Seele und Nervensystem nicht zwei getrennte „Parteien", sondern „ein und dasselbe Reale" seien, das eine Mal, wie es von sich selber weiß, das andere Mal, wie es sich andern gleichartigen Realen darstellt. Er geht damit hinaus über den

Parallelismus der körperlichen und seelischen Erscheinungen, diese in alle psychologische Beobachtung eingeschlossene Annahme, und bewegt sich in metaphysischen Spekulationen, wie er sich denn auch selbst auf Spinoza und Fechner beruft. Die Gleichartigkeit von Seele und Nervensystem deutet er aber dahin, daß die Seele wie der „ganze Körper ein seine eigene Erhaltung erstrebendes System" sei, nur nicht „äußerlich sichtbarer und tastbarer, sondern allein innerlich erlebter Bildungen und Funktionen"; und der Zusammenhang unter den verschiedenen Abschnitten wird denn auch durch den Begriff der im vorausschauenden Denken gipfelnden Selbsterhaltung hergestellt.

Darauf geht auch die Erklärung vom Ursprung der Religion zurück. Ebbinghaus lehnt für das religiöse Urphänomen, dafür, daß der Mensch „ursprünglich alle Dinge als belebt und beseelt wie sich selbst betrachtet" die übliche Deutung ab; nicht aus dem Bedürfnis der Naturerklärung geschähe es, sondern aus praktischem Interesse, „um die Dinge behandeln zu können", „um besser mit ihnen fertig zu werden". Ganz anders beurteilt er im Abriß die Beseelung oder Einfühlung. Er bespricht sie da unter den „Verwicklungen des Seelenlebens" und bezeichnet sie als einen fundamentalen Vorgang allen Gefühlslebens. Doch hat diese Fassung keinen Einfluß auf die Darstellung der religiösen Bedeutung der Beseelung im Abriß und auch ihre ästhetische Bedeutung wird zunächst nur wenig berücksichtigt, obschon sie als „Einfühlung" in der neueren psychologischen Ästhetik eine beherrschende Rolle spielt.

Mehr als der neueren Ästhetik folgt Ebbinghaus der neueren Religionsgeschichte, indem er nach der Naturbeseelung den Animismus als Wurzel des Götterglaubens hervorhebt. Das theoretische Interesse, das er als Erklärung für die religiöse Vorstellung bei der Naturbeseelung verwarf, läßt er hier gelten. Aber er hat es leicht gemacht, diese Zwiespältigkeit abzuwehren; hat er doch die animistischen Vorstellungen von einer gesonderten Seelenexistenz eingangs selber für naive Psychologie erklärt und von einem wissenschaftlich fortgeschrittenen Standpunkt aus widerlegt. Die Beobachtungen der eigenen Traumerscheinungen und der Erscheinungen beim Sterben anderer mit den daraus gezogenen Schlüssen, daraus auch Ebbinghaus Seelen- und Geisterglauben hervorgegangen sein läßt, sind denn auch in der Tat dem Verfahren gleichartig, welches sonst die Anfänge wissenschaftlichen Denkens macht, und die abergläubische Verquickung mit der Religion findet sich in den Anfängen anderer Wissenschaften ebenfalls. Allerdings ist die Meinung sehr allgemein, es gehöre die Überzeugung, daß die Seele vom Leibe unabhängig sei und ohne ihn fortlebe, zu den religiösen Grundwahrheiten; aber es ist demgegenüber doch auch schon vielfach anerkannt worden, daß die Bibel von einer nackten Seelenexistenz nichts weiß und daß der echte neutestamentliche Auferstehungsglauben Leib und Seele unzertrennlich verbindet.

Auf den gleichen Fehler in der Begriffsbestimmung der Religion kommt es hinaus, wenn Weisſagung und Zauberei als ihre „Wurzeln" bezeichnet werden. Zauberei und eine Weisſagung, die mit ihr zuſammengehört, ſind bekanntlich die Wurzeln des Aberglaubens, richtiger ausgedrückt, wurzeln im Aberglauben; und Aberglaube iſt wieder das nicht, was Ebbinghaus ihn ſein läßt: Bedürfnisglaube, ſofern er von andern nicht geteilt wird, weil er „ihrem empiriſchen Wiſſen widerſpricht." Daß dieſe Definition nicht zutreffend iſt, zeigt ſich gleich in der Anwendung, die Ebbinghaus davon macht, wenn er auf Mittel zur Verſchönerung des Ausſehens, zur Heilung ſchwerer Krankheiten verweiſt. Solche Mittel ſind nicht ſchon abergläubiſche, damit daß ſie dem empiriſchen Wiſſen des Kenntnisreicheren, ſondern nur, wenn ſie dem empiriſchen Wiſſen als ſolchem widerſprechen, indem ſie vereigentlichen, was ſymboliſch iſt, wie dies bei dem dritten Beiſpiel — Mittel zur Feſſelung des ungetreuen Geliebten — immer der Fall ſein wird. Aberglaube als abſurde Vermiſchung von religiös bildlichem Erkennen mit kauſalem, kann auch die Anfänge wiſſenſchaftlichen Erkennens einſchließen, das ſich unter günſtigen Verhältniſſen daraus entwickeln mag, wie die Aſtronomie aus Aſtrologie. Der Fehler im Anſatz tritt deutlich zutage darin, daß Ebbinghaus das Weisſagen, dieſe „Wurzel der Religion", zu einer Sache der Gelehrten werden laſſen kann, um ſchließlich Spinozas Syſtem als den Höhepunkt der Religion zu bezeichnen, ſeinen Glauben, ſeinen Gott mit dem Sternbild des Hundes zu vergleichen, für den irdiſchen bellenden Hund aber einzuſetzen den Glauben — eines Luther.

Bezeichnend für Art und Wert des gerühmten pſychologiſchen Zuſammenhangs iſt auch die Erklärung der „engſten Verbindung", in welcher Religion und Kunſt „dauernd" ſtehen. Wir hören da, daß der Menſch, um ſich die Kräfte eines für heilig gehaltenen Tieres zu nutze zu machen und mit ſeiner Hilfe zu zaubern, darauf gekommen ſein werde, ein Bild des Tieres auf ſeine Waffe zu ritzen, als Amulett zu tragen. Die Freude an der „rein praktiſchen Tätigkeit" hätte dann weiter geführt und das kunſtvolle Gebilde von der Religion und ihren Zaubermitteln losgeriſſen, ſoweit nicht ein Reſt der Verbindung ſich noch in der religiöſen Kunſt erhalten.

Den Schluß der Ausführungen über die Pſychologie der Kunſt aber bildet eine Betrachtung, die den erſten Anſtoß zu dem vorliegenden Aufſatz gegeben hat. Als „wunderbarer Höhepunkt ſeeliſcher Entwicklung" wird da eine „außerordentlich wertvolle Fähigkeit" der Seele bezeichnet, die ſie meiſt in vorgeſchrittenen Kulturzuſtänden erlangt und durch die ſie „noch über die Kunſt hinaus" geführt wird. Es iſt dies ein Vermögen intereſſeloſer, wunſchlos genießender Naturbetrachtung. Davon heißt es: „Die Seele wendet ſich gleichſam gegen ihre eigenen Anfänge, aber nicht, weil eine dieſen Anfängen und der ſie hervorbringenden Seite ihres

Wesens feindliche Macht in sie gefahren wäre und ihr Streit und Entzweiung brächte, sondern weil ihr eigenstes Wesen sie befähigt, die mit ihren ersten Betätigungen und Anpassungen verbundenen Übelstände durch vollkommenere Anpassungen zu überwinden" (Kultur d. Gegenw. S. 238).

Ein wunderbarer Höhepunkt seelischer Entwicklung, auf welchem sich erst das eigenste Wesen der Seele offenbart! — der dadurch erreicht wird, daß in der „Selbsterhaltungsmaschine" der Selbsterhaltungstrieb ausgeschaltet wird! Eine Entwicklung, welche sich feindlich gegen die eigenen Anfänge kehrt! — eine Offenbarung des eigensten Wesens auf Grund der Aufhebung des der Seele ursprünglichen, natürlichen Wesens! — Wo bleibt da der gerühmte Zusammenhang, der „geschlossene Naturzusammenhang? Ebbinghaus will ihn festhalten, indem er nur eine niedere Selbsterhaltung aufgehoben werden läßt durch eine höhere in einem Selbstvergessen, darin die Seele sich auch wiederum erst selbst finde, ihrem eigensten Wesen nach. Es ist das ein Ausgang, der doch aber schon in den Anfängen angelegt sein muß, und eine Unterscheidung, die zu einer anfänglichen völligen Bindung an den Naturzusammenhang in Widerspruch steht.

Wie die Zusätze in dem „Abriß" deutlich machen, denkt Ebbinghaus bei dem Höhepunkt seelischer Entwicklung insbesondere an die Reiseeindrücke, welche die Menschen der neueren Zeit in den Bergen und Wäldern und am Meer, aber auch manchmal im Marktgewühl fremder Städte empfangen, wenn sie sich im Angeschauten selbst verlieren und, indem sie sich selbst gegenständlich werden, auch wieder erst recht finden, so oft es ihnen gelingt, „ledig aller Begehrlichkeit, der zahlreichen reinen Gefühlswerte froh zu werden."

Man spricht da wohl von „Naturgefühl." High mountains are a feeling (Byron). Der Mensch findet in der Natur einen Widerhall der eigenen Gefühle, „Stimmung", die mit Worten nur unvollkommen wiedergegeben werden kann. Es ist ein Übertragen der eigenen Gefühle, die eben damit vorstellbar gegenständlich und dem menschlichen Bewußtsein faßbar werden, auf die Natur und somit kein bloßes Übertragen, sondern ein Wiederfinden, Einströmen, Hervorrufen der höheren Gefühle. Und dasselbe gilt auch von der interesselosen Betrachtung des Menschenlebens. In dem Hasten und Lärmen des Marktgewühls vergegenständlicht sich dem Betrachter, der sich selbst auszuschalten vermag, das unruhige „Wogen" in der eigenen Brust formell nicht anders als in dem rastlos auf und ab wallenden Meere. Insofern aber als eben die höheren Gefühle, als Liebe und Haß, Freude und Traurigkeit gerade im Mittelpunkt dessen stehen, was der Begriff „Seele" umfaßt, kann man freilich von diesem Bewußtseinsvorgang treffend sagen, die Seele werde sich darin ihres eigenen Wesens bewußt, und man könnte auch sagen, sie wende sich „gegen ihre Anfänge", d.h. sie wende sich ihrem Ursprung zu, der dann als eine Seele und Natur umfassende höhere Einheit gedacht werden müßte.

Denn was ist diese anscheinend moderne Naturbetrachtung im Grunde ihres Wesens wieder anderes als die Betrachtungsweise, welche Ebbinghaus zuvor, ohne ihre wahre Bedeutung zu erkennen, als die natürliche Handhabe für die Bildung religiöser Vorstellungen bezeichnet hat, darnach der Mensch „ursprünglich alle Dinge als belebt und beseelt betrachtet"? Daß Ebbinghaus selbst das Gefühl hat, es liege nahe, jenen Höhepunkt menschlicher Entwicklung, jenes Mehr-als-ästhetisch, dafür sich ihm kein anderer Name einstellen will, Religion zu nennen, zeigt sich nicht undeutlich gerade darin, daß er meint, den Namen Religion dafür ausdrücklich ablehnen zu müssen und das mit der Begründung, es handle sich nicht darum, daß eine feindliche Macht in die Seele gefahren sei, sondern um etwas, das der Seele eigenstes Wesen ausmache. Was so von ihm als Religion abgelehnt wird, ist doch erst recht nicht Religion und kann dafür gehalten werden nur von jemand, dem Zauberei als die Wurzel der Religion gilt. Das aber, was Ebbinghaus der Religion entgegenstellt, das Einssein mit dem eigensten Wesen der Seele, ist — Belege sind überflüssig — gerade das Merkmal der Religion, die als Gemeinschaft der Seele mit Gott bestimmt zu werden pflegt und für welche der Fromme — nicht bloß im Christentum, sondern auch in anderen Religionen — den Anspruch erhebt, daß sie den Ursprung der Seele, daß sie Gott als Ursprung der Seele erkennen läßt und zwar als schöpferisch, d.i. als geistige Einheit von Seele und Natur, Ich und Welt. Zu ihm zurückkehrend, kehrt die Seele zu ihrem eigensten Wesen zurück in einem sich selber Aufgeben und sich selber Finden, davon es in den Evangelien heißt, daß wer seine Seele erhalten will, sie verliert, und wer sie verliert, ihr zum ewigen Leben verhilft.

Die Erkenntnis, daß der Ursprung der Seele von ihr nur im Gottesbewußtsein gedacht werden kann und nur im Gegensatz zu ihrer natürlichen Gebundenheit, schließt ja nun aber aus, daß wieder umgekehrt das Gottesbewußtsein in der Seelenlehre aus den von ihr im Naturzusammenhang beobachteten inneren Vorgängen erst abgeleitet werden könnte. Indessen waren es ja auch nicht die Anfänge des Gottesbewußtseins, die Ebbinghaus' Psychologie in dem Seelenglauben der Primären nachwies, sondern die ersten eigenen, mit der religiösen Bildlichkeit zu abergläubischen Vorstellungen verquickten Anfänge der Psychologie auf Grund empirischer Beobachtungen, die, wie sie auch bei größerer Exaktheit doch nie über einen Parallelismus von Seelischem und Körperlichem hinauskommen, ebenso mit einer Unterscheidung der beiden, einer noch höchst naiven, einsetzen. Und jene letzte Einheit beider, von der Ebbinghaus einleitend sprach, war ja denn von ihm auch nicht mehr als Physiker empirisch-wissenschaftlich, sondern als Metaphysiker spekulativ gefunden, und er hätte sich auch durch den als Autorität angeführten Fechner und seine Metaphysik der Allbeseelung davon zurückhalten lassen können, so ungerecht für das

von ihm als ästhetisch gekennzeichnete Bewußtsein der Seele um eine allumfassende geistige Einheit die religiöse Bedeutung abzuweisen.

---

In demselben Band von „Kultur der Gegenwart", der Ebbinghaus' Psychologie bringt, stellen Dilthey auf den ersten und Paulsen auf den letzten Seiten als Aufgabe der Metaphysik den Ausgleich von Religion und Wissenschaft hin, und Paulsen läßt, unter Berufung auf ein Wort von Kant, diese Aufgabe von der zukünftigen Metaphysik durch „symbolischen Anthropomorphismus" gelöst werden, welcher den leeren Begriff, dazu die metaphysische Deutung der Welt vom eigenen Ich aus gelange, mit religiösem Gehalt fülle. Dieser symbolische Anthropomorphismus aber ist auch ihm nichts anderes als das Gottesbewußtsein, das mit dem Bewußtsein der Bildlichkeit, der Geistigkeit der Natur zusammenfällt, darin Ebbinghaus die höchste, hyperästhetische Fähigkeit der Seele erkannte.

Deutlicher stimmt mit der merkwürdigen Schlußwendung bei Ebbinghaus, was Th. Lipps in demselben Band über die Einfühlung als ästhetisches Prinzip sagt. Und während eine Religion, die ihrem Wesen nach Zauberei sein soll, von Ebbinghaus nur in völlig verstandesmäßiger Weise, wie zufällig mit der Kunst in Verbindung gebracht wird (oben S. 218), sind in der symbolischen Einfühlung Religiöses und Ästhetisches so eng miteinander verbunden, daß ein objektives Kennzeichen für ihre Unterscheidung sich wohl schwerlich überhaupt wird geben lassen. Was für den einen der bildliche Ausdruck seines Glaubens, was für ihn Inspiration ist, darin seine Seele sich zu ihrem Ursprung in Gott wendet, eine höhere Wirklichkeit erkennend, welche die gemeine zur „bloßen Erscheinung" herabsetzt, das ist für den andern – ja vielleicht für denselben Menschen zu anderer Zeit – „bloß Symbol", zur poetischen Nichtwirklichkeit abgeschwächt durch den stärkeren Eindruck der empirischen Wirklichkeit, aber auch so immer noch, unter den Nachwirkungen des göttlichen Ursprungs, imstande, der „Unrast und Ruhelosigkeit" des kausalen Erkennens gegenüber ein Bewußtsein des „Friedens" zu vermitteln, wie es der Mensch auch nach Ebbinghaus bei der Kunst sucht.

Dafür, daß in der Naturbetrachtung Religiöses, Moralisches und Ästhetisches wurzelhaft verbunden sind, findet Kant die herrlichen Worte: „Die Natur in ihren schönen Formen spricht figürlich zu uns, und die Auslegungsgabe ihrer Ziffernschrift ist uns im moralischen Gefühl verliehen." Anders in Ebbinghaus' Zusammenhang; da beruht auch die Verbindung von Sittlichkeit und Religion auf unsichern Verstandesbeschlüssen. Die Menschen wußten nicht, daß das Sittlichgute nur das Gemeinnützige sei, das von ihrer eigenen Klugheit gelehrt und mit unbedingter Autorität bekleidet worden; und da es doch einen Ursprung haben mußte, schrieb man es dem Gott zu, der selber seinen Ursprung einem ähnlichen Denkprozesse

verdankte. Weil nun über das, was gut ist, eine große, wenn auch keine durchgängige Übereinstimmung sich zeigte, so meinte man weiter, es müsse wohl nur einen Gott geben; und weil man meinte, es gäbe nur einen Gott, wurden auch wieder die ihm zugeschriebenen sittlichen Vorschriften einheitlicher. – Ist nun aber vielmehr in jenem Bewußtsein einer höheren geistigen Einheit von Mensch und Natur, das auch dem ästhetischen Naturgefühl zugrunde liegt, das Wesen der Religion erkannt, dann zeigt sich, daß darin unmittelbar auch das Heilmittel gegen die sittlichen Schäden gegeben ist, gegen welche Ebbinghaus vom Selbsterhaltungstrieb die sittlichen Vorschriften aufgestellt werden läßt. Denn dieses Bewußtsein des tragenden schöpferischen Geistes, darin die Seele noch „in Fels und Baum lebt", schafft die Sprache, verbindet zu einer engeren Gemeinschaft alle sprechenden Geschöpfe, alles Persönliche. Als Reaktion dieses Bewußtseins ist dann sowohl die Unbedingtheit als die religiöse Bedeutung des Gewissens erklärlich, dieses „Strahls, an welchem wir aus dem Unendlichen ausgehen und als einzelne und besondere Wesen hingestellt werden" (Schleiermacher), damit aber eben auch alle im Unendlichen zusammentreffen und in dem selbstischen Tun uns zugleich von einander und von Gott und damit von dem eigenen Ursprung lösen. Dem Sittlichguten braucht so nicht erst künstlich ein Schein von Unbedingtheit verliehen zu werden, dessen Zerstörung „äußerst bedenklich wäre" (Abriß S. 186); es ist unbedingt als das, was für das Denken der Seele ein Letztes, Höchstes bedeutet. Und ist „Gott" der Name für die geistige Einheit, die in der Allbeseelung der Natur und zugleich in der sittlichen Gemeinschaft der Menschen in deren Bewußtsein tritt, so ist er eben als solcher gut, und die Seele kann, ja muß an seiner Güte festhalten eben damit, daß sie ihres eigensten Wesens inne wird, allen Übeln, aller Selbstsucht zum Trotz (Ps. 73, 25 – 26) und hat eben in dieser Gewißheit ein höheres, ewiges Leben in einem andern „Jenseits" als das Jenseits mit „leibfreiem Dasein", welches Ebbinghaus auch wieder nur herauskalkuliert werden läßt (Abriß S. 164).

Gewiß kann der Versuch einer psychologischen Erklärung vom Ursprung der Religion vielfach anders ausfallen als bei Ebbinghaus; aber in den Grundzügen muß sich doch Übereinstimmung herausstellen, wie denn alle darauf bezüglichen Äußerungen bei Ebbinghaus nicht neu und zumeist altbekanntes rationalistisches Erbe sind. Für rein verstandesmäßige Auffassung wird der Religion immer etwas von Zauberei und Weisssagerei anhaften, sei es, daß diese Fassung vom theologischen, sei es, daß sie vom wissenschaftlichen Interesse bestimmt wird, und immer wird dabei die Kollision von Religion und Wissenschaft unvermeidlich sein, sei es daß die eine, sei es daß die andere vergewaltigt wird. Aber auch für die wissenschaftliche Erklärung der Religion wird immer noch, wie bei Ebbinghaus, ein „heiliger Rest" bleiben; denn auch der Naturzusammenhang ist in seiner

unverbrüchlichen Gesetzmäßigkeit eine Seite des für den menschlichen Geist seinem Ursprung nach wesentlichen Anthropomorphismus allen Denkens. Beruht doch jene für unser Denken unverbrüchliche „Gesetzmäßigkeit" der Dinge, wie Kant erwiesen hat, auf der Gesetzmäßigkeit des menschlichen Denkens selbst, da und indem die Dinge das von ihm Bedingte und nur so dem menschlichen Bewußtsein Gegebene sind.

Führt so auch kritische Selbstbesinnung auf eine letzte geistige Einheit von Seele und Leib, Mensch und Natur, so ist doch nicht etwa die Meinung, es werde derart erst die höhere geistige Religion erreicht, der man im Hinblick auf die überwundenen Vorstufen kaum noch den Namen Religion geben mag. Solche Einheit ist vielmehr ein leerer Begriff; und das sich der Entleerung durch Abstraktion widersetzende pantheistische Naturgefühl, das Ebbinghaus als Höhe der Entwicklung anspricht, ist nur ein unbestimmter schwacher Nachhall der ursprünglichen Religiosität. Wie das höhere seelische Leben und damit die Sprache als die Voraussetzung alles zusammenhängenden, vor- und rückschauenden Welterkennens gedacht werden muß, so muß auch das Bewußtsein jener Einheit in seiner religiösen Symbolik nicht nur überhaupt früher sein, sondern sich auch erst in sittlicher Freiheit vollendet haben, damit wissenschaftliches Erkennen bis zur kritischen Selbstbesinnung um seine Bedeutung und seine Grenzen sich entwickeln kann. Mit andern Worten: christliche Gotteserkenntnis ist die Voraussetzung aberglaubenfreien, unmythologischen Welterkennens, der evangelische Glaube die Voraussetzung des kritischen Idealismus, Luther der Vorläufer von Kant.

Wie Gott und Seele, so sind auch Religion und Psychologie untrennbar, aber auch eben in dieser Über- und Unterordnung untrennbar verbunden. Die Bibel ist voll von Psychologie, Paulus ist ein großer Psychologe. Sie enthält und er kennt gar keine rationale, begriffliche Gotteserkenntnis. Sie weiß vom Tun Gottes nur auf Grund symbolischen Ineinssetzens von äußeren Ereignissen und inneren seelischen Vorgängen. Paulus schreibt im 2. Kap. des 1. Korintherbriefs von seiner Psychologie, wenn er V. 6 anhebt: „Da wir aber von reden das ist dennoch Weisheit bei den Vollkommenen" bis er V. 16 schließt: „Wir aber haben Christi Sinn." — Eine Psychologie ist das, welche nicht den Ursprung des Gottesbewußtseins aus dem menschlichen Geist, sondern den Geist des Menschen aus dem Geist Gottes ableitet, nicht mit Worten, welche rationale Psychologie lehren kann, nicht ein voraussetzungsloses Erkennen, sondern ein Erkennen, gebunden an die Voraussetzung des Geistesempfangs, an die Bekehrung. Von dieser Psychologie kann die Theologie nicht zu viel, die Psychologie freilich des „natürlichen Menschen", wissenschaftliche Psychologie, kann von ihr — nichts haben. Deren Objekt können nur die Äußerungen, die Erscheinungen des religiösen Lebens sein zu dem Zweck, Gesetzmäßigkeit festzustellen, sei es mehr historisch vergleichend, sei es mit der Tendenz,

jene Erscheinungen mit andern psychologisch unter denselben Begriff zu bringen und möglichst experimentell festzulegen. Aus letzteren noch in ihren Anfängen stehenden Bemühungen mag Nutzen auch für die religiöse Praxis erwachsen, während die vergleichende Religionswissenschaft vor allem den Nutzen bringen kann, die bildliche Art aller religiösen Erkenntnis deutlich zu machen und die wichtige Unterscheidung vollziehen zu helfen zwischen inspirierter und mythologischer d.i. durch begriffliche Erkenntnis zu bloß poetischer Wahrheit abgeschwächter, abergläubischer Entartung ausgesetzter religiöser Bildlichkeit.

Aber diese Religionspsychologie geht ja eben von der Religion als gegeben aus und unternimmt nicht, ihren Ursprung aus dem Wesen der menschlichen Seele im Naturzusammenhang zu erklären. Für die Dienste dieser Psychologie hat die Stunde geschlagen, und sie ist willkommen, wenn sie an die Stelle einer „Geschichtswissenschaft" tritt, die als sogenannte „Wissenschaft vom Leben Jesu" den Ursprung der Religion aus des „historischen Jesu" Selbst- und Gottesbewußtsein ergründen wollte, und dabei wieder nur das menschliche Bewußtsein — zumeist das des Kritikers — zum Ausgangspunkt der Religion machen konnte. Auch ihre Meister haben anerkennen müssen, mit „schwerem Herzen", daß alle Versuche, in der Geschichte absolute Urteile zu fällen, religiöse Werte zu produzieren, fehlschlagen. Darum ruft man, von dem historischen Christus sich abwendend, in der Theologie wieder nach der Psychologie des Paulus, der, durch den Geist Gottes gelehrt, Christi Sinn erkannt hat, ja in gegenwärtiger Glaubensgewißheit mit Christo gekreuzigt und auferstanden ist.

Ähnlich wie wir beurteilt Vorbrodt (Theologie u. Kirche 1908 III) Ebbinghaus' Darstellung des Verhältnisses von Religion und Psychologie, wenn er (S. 223) schreibt, Ebbinghaus habe nicht ganz dem Schein entgehen können, „als ob Religion nur Psychologie sei, d.h. der illusionistischen Auffassung der Religion". Den Gottesgeist leugnen, heiße „die Arbeit der Theologie leichtfertig beiseite schieben". Wenn Vorbrodt dann aber zugleich im Gegensatz zu „willkürlichen Phantasiekombinationen" von „feineren und reicheren Reaktionen auf die Reize des Gottesgeistes" spricht (Anmerk. ebenda), so schiebt in ihm selber der Psychologe den Theologen beiseite, und weit davon entfernt, in der Befreiung der Theologie aus der Abhängigkeit von der Psychologie ein Heilmittel gegen den Illusionismus zu suchen, läßt er in solch unvollziehbaren Vorstellungen von „Reizen", die der Gottesgeist ausübt und gegen welche die Seele reagiert, die Theologie von Psychologie verschlungen werden.

Ein willkommenerer Beistand ist uns Ebbinghaus selbst in einem Zusatz, mit dem er im Abriß die Betrachtung der Religion unter psychologischem Gesichtspunkt schließt. Dort heißt es in Bezug auf den gegenwärtigen Konflikt von Religion und Wissenschaft: „Ob und wie die Seele

auch alle diese Schwierigkeiten einmal durch erneute Anpassungen überwinden wird, läßt sich nicht sagen, da es ihr noch nicht gelungen ist. Vielleicht geschieht es einmal durch Ausbildung der Einsicht als allererster und selbstverständlicher Weisheit der Diener der Religion, daß sie, um die Religion zu erhalten, nicht Geologie, Astronomie, Biologie und am allerwenigsten Psychologie und Politik betreiben müssen, sondern Religion." Diese Einsicht schließt aber dann doch eben die andern ein, daß die Psychologie aus ihrem Naturzusammenhang die Religion überhaupt nicht zu erklären vermag.

---

# Dogma und Kirche als Ursachen der Intoleranz.

Von **Wilhelm Soltau.**

## I.

Dem klassischen Altertum war die Intoleranz fremd. Die Zeit des Hellenismus strebte danach, zwischen den verschiedenen Religionsanschauungen der Völker einen Ausgleich herbeizuführen. Damals suchte man durch gegenseitige Wertschätzung der Glaubensvorstellungen anderer das eigene religiöse Leben zu erweitern und zu vertiefen. Ohne eine Verbindung der jüdischen Religionsvorstellungen (durch die Septuaginta) mit der griechischen Philosophie wäre weder das Judentum zu einer Weltreligion herangereift, noch wäre das Griechentum wieder zu einem tieferen religiösen Leben zurückgeführt worden.

Um so mehr muß es befremden, daß in den ersten christlichen Jahrhunderten allmählich ein Geist der Intoleranz aufkam, der die bisher meist friedlichen Beziehungen der verschiedensten Kulte und Religionsgemeinschaften völlig zu zerstören drohte. Es ist von besonderem Interesse, den Spuren dieser merkwürdigen Entwickelung nachzugehen.

Ganz gewiß lag in den christlichen Grundsätzen und Lehren an sich nicht das Mindeste, was nach dieser Richtung hin gewirkt hätte. Selbst die zeitweisen Verfolgungen, welche die Christen zu erdulden hatten, haben doch keinen dauernden Einfluß ausgeübt, so etwa daß aus ihnen der Glaubenshaß und die Verfolgungssucht, wie sie im 4. und 5. Jahrhundert allgemein verbreitet waren, ihre Erklärung finden könnten.

Ganz anders als solche vorübergehende Zeitströmungen wirkten die Glaubensstreitigkeiten innerhalb der Christenheit, und zwar besonders erst nachdem das Christentum das Heidentum äußerlich überwunden hatte. Einen bedeutenden Einfluß übte auch die äußerliche Auffassung von dem Wesen der christlichen Kirche aus. Die Kirche wurde seit Konstantin mehr und mehr als eine Zwangsanstalt angesehen, welche mit äußeren Mitteln Ge-

horsam und Unterwerfung gegenüber den dogmatischen Formeln und kirchlichen Ordnungen herbeizuführen befugt sein sollte.

Bei diesem Sachverhalt bleibt es eine wichtige Aufgabe, welche die Kultur- und Kirchengeschichte zu lösen hat, im Einzelnen zu erforschen, welche nichtchristlichen, fremdartigen Einflüsse hier tätig gewesen sind. Es wird sich herausstellen, daß die christliche Religion ihrer eigentümlichsten und wesentlichsten Vorzüge beraubt worden ist, nicht durch den rückwirkenden Einfluß heidnischer Religionssysteme, sondern dadurch, daß ganz andre als religiöse Motive das Christentum durchsetzt haben. Heidnische Philosophie und römisch-staatliche Ordnungen gewannen innerhalb der christlichen Kirche eine Bedeutung, welche sie im religiösen Leben der vorchristlichen Zeit nicht besaßen; und sie führten so zu einer Degenerierung des christlichen Geistes, welche die verabscheuungswürdigste Intoleranz in ihrem Gefolge hatte.

Die einzelnen Stufen dieser Entwickelung darzulegen, ist die Aufgabe der folgenden Erörterung.

## II.

Der Ausgangspunkt aller jener verderblichen Bestrebungen, welche endlich zu Folter und Inquisition geführt haben, war der falsch verstandene Begriff des Glaubens.[1]) Das Christentum fordert – ähnlich wie andere Religionen – vertrauensvolle Hingabe an die Gottheit und an die Männer, welche ihren Willen verkündet, die Religion gestiftet haben. Vor allen Dingen also fordert es eine gläubige Hingabe an Jesus und sein Evangelium. Ein solcher Glaube an die „frohe Botschaft" von einem Reiche Gottes kann natürlich nur da bestehen, wo die Existenz Gottes angenommen wird. Insoweit — und zwar nur insoweit — ist der religiöse Glaube, wie ihn Jesus, Paulus und alle übrigen Urheber unsrer Religion gefordert haben, mit dem Fürwahrhalten von Glaubenssätzen verknüpft. Man kann nicht Gott vertrauen, wenn man an seiner Existenz zweifelt. Ja, man kann sogar dann nicht an Gott glauben, wenn man den Gottesbegriff seiner wesentlichsten Attribute entkleidet und ihn durch philosophische oder theologische Spekulationen so verwässert und entkräftet, daß Gott aufhört, ein Wesen zu sein, das gläubiges Vertrauen erwecken kann.

Im Übrigen aber ist der religiöse Glaube, wie er uns im apostolischen Zeitalter entgegentritt, kurz wie er in den Ausführungen der drei ersten Evangelien niedergelegt ist, nirgends ein bloßes Fürwahrhalten dogmatischer Begriffe.[2]) Paulus hat allerdings ein eigenartiges theologisches System von der Versöhnung der Welt mit Gott durch Christi sühnenden Tod ausgebildet und ist damit der Mitbegründer eines dogmatischen

[1]) Vgl. Carl Boettticher, das Wesen des religiösen Glaubens. (Berlin 1895 Progr. Nr. 64). [2]) Vgl. Soltau, Ursprüngl. Christentum S. 39 f. (Leipzig, Th. Weicher 1902).

Christentums geworden. Er hat in der Tat durch seine verstandesmäßige Ausbildung eines göttlichen Heilsplanes und durch die Herleitung desselben aus Worten der „Schrift" viel zu der Ansicht beigetragen, daß ein Fürwahrhalten einiger Heilswahrheiten verdienstlich oder gar wesentlich für die Christen sei. Aber Paulus hat doch zugleich mehr als irgend ein anderer die beseligende Macht des inneren Glaubenslebens erfaßt. Kein anderer hat, so wie er, das Evangelium von der freien Gnade Gottes gepredigt.

Welche Umstände haben nun außerdem dazu beigetragen, den Begriff des christlichen Glaubens wesentlich umzugestalten?

Bei Beantwortung dieser Frage darf vor allem der Einfluß nicht unterschätzt werden, welchen die Wertschätzung des alten Testaments in der jungen Christenheit besaß oder erhielt. Als Jesus gekreuzigt war, war es für alle seine Jünger wo nicht das einzige, so doch das wichtigste Problem, eine Erklärung dafür zu finden, wie der Kreuzestod mit der Hoheit des Messias vereinbar sei (Luk. 24, 26f. Apostelg. 3, 18f. 8, 34–35). Sie fanden Aufklärung und wahren Trost, indem sie in der „Schrift" forschten. Das Aufsuchen und Auffinden von wirklichen oder vermeintlichen Weissagungen des alten Testaments, welche diesen leidenden Messias vorausgesagt hatten, machte ihnen den rätselhaften Ratschluß Gottes erst verständlich. Was Lukas 24, 26–37 und 24, 45–46 berichtet, gibt den Schlüssel zu allen diesen Bemühungen, aus dem alten Testament die Deutung des Heilsplans Gottes herauszulesen.

So ward das Alte Testament, der jüdisch alexandrinischen Auffassung entsprechend, auch bei den Christen die Grundlage für alle höhere Erkenntnis des göttlichen Heilsplanes, und somit für das Glaubensleben. Es galt als wörtlich inspiriert. Die Bücher der Propheten wurden aus religiös erweckenden Schriften zu Weissagebüchern herabgewürdigt. Nach Justin ist sogar die Theorie festgestellt: „das eben ist Gottes Weise, daß er die Dinge, ehe sie geschehen, verkündigt, und daß sie tatsächlich so geschehen, wie sie vorausgesagt sind."[3])

Diese bedenklichen Ideen von einer buchstäblichen Offenbarung des göttlichen Wortes im Alten Testament gestalteten den Begriff des Glaubens völlig um. „Wenn nämlich alles, was geschehen war, von Gott vorausgesagt war, wenn alles, was zu tun war, bereits früher wörtlich offenbart war, so mußte das peinliche Hochhalten der geoffenbarten Wahrheiten eine der wichtigsten, wo nicht die wichtigste Aufgabe des wahren Christen werden." So trat der Dogmatismus, d. i. der Glaube an zahlreiche Einzelheiten, welche die Weissagungen des Alten Testaments über Jesu Leiden und über sein irdisches und himmlisches Wirken überliefert hatten

[3]) Vgl. Soltau, das Fortleben des Heidentums (1906) S. 38; das Unchristliche dieser Theorien ist ebenda S. 33f. dargelegt.

oder überliefert haben sollten, an die Stelle des Glaubens an die frohe Botschaft vom Reiche Gottes, von einer geistigen Wiedergeburt und Erneuerung mit einer dereinst zu erhoffenden Weltverjüngung und der Wiederkehr des Messias.

Als dann das Christentum in die philosophisch gebildeten Kreise eindrang, wuchs das Bestreben der Christen, das, was man aus der hl. Schrift als religiöse Wahrheit erfahren hatte, auch begrifflich zu fassen und zu begründen. Die Eigenschaften Gottes wurden nach Schriftworten im Einzelnen definiert. Mit einigen derselben, so vor allem mit dem göttlichen Logos (Joh. 1, 1) verband man den Begriff einer eigenen Persönlichkeit. Kurz es bildete sich eine Summe von Glaubensvorstellungen aus, gegründet auf die alttestamentlichen Weissagungen und auf die sich daran anschließenden philosophischen Spekulationen, für welche die Kirche schon wegen des erleuchteten Ursprungs jener Lehren einen fügsamen Glauben verlangen mußte. Eine dem ursprünglichen Christentum völlig fremde Dogmatik mit ihrer Christologie, ihrer Engellehre, ihren Himmel- und Höllenvorstellungen trat bald so sehr in den Vordergrund des Christenglaubens, daß der Glaube, welchen Jesus an das Reich Gottes gefordert hatte, darüber völlig in den Schatten trat.

Aber man ißt auch bei religiösen Fragen nicht ungestraft vom Baume der Erkenntnis. Mit der Erkenntnis oder Gnosis drang auch das Gezänke der Philosophenschulen, das Streiten um Begriffe, die Freude und die Schadenfreude an der Widerlegung der Gegner in die Christenheit ein, und diese Mächte haben die Friedlichkeit und Innerlichkeit des christlichen Glaubens zuerst untergraben, dann völlig vernichtet.

Ob ein Gott sei oder nicht, darüber haben sich die Menschen wohl oft genug den Kopf zerbrochen, nicht aber die Köpfe zerschlagen. Galt es dagegen, den Namen oder die Eigenschaften Gottes zu definieren, galt es Fragen über die Absichten Gottes, z. B. über Prädestination und Heilsordnung, über das Wesen der Sakramente oder das Wirken des heiligen Geistes zu entscheiden, da ward der Kampf oft genug nicht nur mit geistigen Mitteln, sondern mit persönlicher Gehäßigkeit, mit der Gewalt der Fäuste und der Waffen ausgefochten. Schuld daran ist jene leidenschaftliche Verirrung, wie sie religiös erregten Geistern eigen ist, welche den Begriff für das Wesen, das Wort für die Sache einsetzt.

Das verkehrte Bestreben, in den poetischen Bildern und dichterischen Vorstellungen religiöser Schriften begriffliche Wahrheiten von bindender Macht zu finden, gekräftigt durch den Glauben an die Inspiration des alten Testaments und den dadurch fester begründeten Dogmatismus, empfing seine verderblichste Weiterbildung merkwürdiger Weise gerade unter dem Einfluß der griechischen Philosophie und Rhetorik[4]).

[4]) S. ebendas. S. 41.

In der griechischen Philosophie wird das Wort „Glauben" mehr von der verstandesmäßigen Überzeugung gebraucht als von dem sittlichen Vertrauen. Besonders der alexandrinische Philosoph Philo (30 v. Chr. — 41 n. Chr.) hatte dieses Wort in einer Weise verwandt,[5]) die folgenschwer auch für die christliche Kirche geworden ist. „Die große Menge", sagt er, „vertraut auf ihre Sinne, auf ihren Verstand. Der Gute vertraut auf Gott. Wie jene meinen, daß sie ihre Sinne und ihr Verstand nicht täuschen können, so meint dieser, daß ihn Gott nicht täuscht. Gott vertrauen heißt seiner Wahrhaftigkeit vertraun. Da nun die Fälle, wo Gott direkt zu den Menschen gesprochen hat, selten sind, so fordert sein Wort um so mehr unbedingten Gehorsam."[6])

„Der Glaube an Gott setzt den Glauben an das voraus, was die Propheten sagen, d.h. aber, was die heiligen Schriften von ihren Worten berichten." Glauben ist also nach Philo nicht eine dunkle mystische Empfindung, sondern eine klare Überzeugung im höchsten Sinn. „Der Glaube führt die Vernunft zu sicherem Schluß, ist die volle Gewißheit, daß bestimmte Dinge sich so verhalten, weil es Gott gesagt hat."

Die Philosophie gelangte so zu einer noch weit rigoroseren Wertschätzung dogmatischer Festsetzungen. Und gerade eine solche Auffassung vom „Glauben" hat sich früh auch in christlichen Kreisen eingebürgert. Mit Hilfe der biblischen Offenbarungen suchten die Christen vor allem eine „bessere", eine „höhere Erkenntnis" (Gnosis) zu gewinnen. Weisagungen und ihre Erfüllung, eine durch sie gebotene und garantierte Kunde von überirdischen Dingen: das galt schon bald als die wesentlichste Seite alles Christenglaubens.

Von kleinen Anfängen entwickelte sich so eine Christologie, eine christliche Dogmatik. Fest stand hierüber anfänglich nur wenig, nur das Eine, daß Jesus der Christ d.h. der Messias, und als solcher Erlöser[7]) und Herr seiner Gläubigen sei. „Alles andere war freigegeben an den Geist, und der Geist war reichlich ausgegossen über Propheten und Prophetinnen, über Apostel und Lehrer". „In Glaubensfragen gab es bei Lebzeiten der Apostel noch kein Dogma, ebensowenig wie im Judentum!"

Anders im nachapostolischen Zeitalter. Da wirkte das Einströmen heidnischer Elemente der Griechenwelt in die christlichen Gemeinden, wie

---

[5]) Vgl. zu dem folgenden die Ausführungen von Edwin Hatch, „Griechentum und Christentum" zwölf Hibbertvorlesungen (übersetzt von Erwin Preuschen) S. 230 f.

[6]) Ähnlich auch Joh. 8, 47: „Wer von Gott ist, der höret Gottes Wort; darum höret ihr nicht, denn ihr seid nicht von Gott."

[7]) Selbst dieser Begriff (σωτήρ) ist nicht in den 3 synoptischen Evangelien, abgesehen von der Jugendgeschichte Jesu bei Lukas 2, 9, enthalten. Derselbe entstammt Heidnischer Gottesverehrung. Zeitschrift f. die Neutestam. Wissenschaft 1904 S. 354.

der Einfluß der Hellenischen Intelligenz auf die Entwickelung der christlichen Gesellschaft ein.

Schon der 1. Korintherbrief zeigt, daß es von Anfang an unter der Masse der Christen eine Anzahl „Starkwissende, Aufgeklärte" gegeben hat. „Wir haben Erkenntnis" (Gnosis), war eins von ihren Lieblingsworten. Kleine feinsinnige Kreise neben dem Massenchristentum gehören von Anfang an zur Signatur der christlichen Religion. Sich selbst kamen sie als die Überlegenen vor.[8]) Das Christentum mußte philosophisch bearbeitet werden, um für ihre Ziele und Wünsche überhaupt brauchbar zu sein. Zu diesem Zweck bildeten sich die Schulen der Gnostiker.

Allerdings haben die christlichen Gemeinden schon früh erkannt, wie dieser Geist der höheren Erkenntnis seine gefährlichen Seiten für das Christentum habe. In der Bekämpfung der unkirchlichen und christuswidrigen Gnosis wurden aber die christlichen Schriftsteller des 2ten Jahrhunderts, mehr als sie selbst glaubten, von dem Geiste der Gnosis infiziert. Im Kampfe gegen die Philosophie wurde das Christentum selbst philosophisch und spekulativ. Die kirchliche Theologie stellte im Kampf mit der gnostischen jeder These der Gnostiker die christliche Antithese gegenüber. Ja, diese Kämpfe mit der griechischen Philosophie, mit Gnosis und heidnischen Religionssystemen, haben schließlich mehr noch als irgend ein anderer Einfluß zur dogmatischen Abgeschlossenheit des christlichen Glaubens beigetragen.

Um die Mitte des 2. Jahrhunderts findet sich zuerst die Forderung des Glaubens an ein Bekenntnis als eine conditio sine qua non zur Seligkeit. Die spätesten Zusätze des Markusevangeliums, die aus jener Zeit stammen,[9]) bezeugen dieses klar. Mark. 16, 16 heißt es: „wer da glaubet und getaufet wird, der wird selig werden; wer aber nicht glaubet, der wird verdammt werden"!

Galten aber Taufe und Glaube für so wichtige Dinge zur Seligkeit, so mußte man vor allem bei der Taufe und dem Taufbekenntnis darauf bedacht sein, einen für alle Gemeinden gleichen Grundtypus des Glaubens festzustellen. Schon Irenäus (um 170) und Tertullian (um 200) forderten daher vom Glaubensbekenntnis, daß es unabänderlich, stetig und nicht verbesserungsfähig feststehe. Durch das gemeinsame Glaubensbekenntnis wurde in der Tat das Gefühl der Einigkeit und Einheit in der Christenheit ge-

[8]) Wernle, die Anfänge unserer Religion S. 345.

[9]) Es ist der späteste Zusatz aller Evangelien (mit alleiniger Ausnahme von Joh. 21), was jetzt dem Markusevangelium in 16, 9–20 angehängt ist. Wie ganz anders lauteten noch die Worte an jener Stelle des Johannesevangeliums (3, 18), welche das Vorbild für Mark. 16, 16, gewesen ist: Wer an ihn glaubet, der wird nicht gerichtet; wer aber nicht glaubet, der ist schon gerichtet; denn er glaubet nicht an den Namen des eingeborenen Sohnes Gottes! Ähnlich 3, 36.

weckt und befestigt. Stets macht es ja aufs Gemüt einen erhebenden und bestrickenden Eindruck, wenn das quod semper, quod ubique creditum est, vor der Gemeinde feierlich verkündigt wird.

Aber andrerseits steht ebenso fest, daß mit der sakramentalen Verpflichtung auf das Glaubensbekenntnis auch gegeben war, daß eine Verleugnung irgend eines Teiles des feierlichen Gelübdes als eine Auflehnung gegen die christliche Gemeinschaft als solche angesehen werden und mit der Zeit notwendiger Weise den Ausschluß aus der Gemeinde nach sich ziehen mußte.

Wie eng übrigens die Intoleranz mit der Feststellung bestimmter kirchlicher Satzungen und Glaubenssätze verknüpft ist, das zeigt aufs klarste das Beispiel des Paulus.

Paulus, der feurige rechthaberische Vertreter des Evangeliums und des evangelischen Glaubens, welche er zwar „von dem Herrn empfangen zu haben" glaubte, dennoch aber in eigenartigster Weise interpretiert hatte, hat bei den großen Lehrstreitigkeiten, welche innerhalb der korinthischen Gemeinde herrschten, einen Standpunkt vertreten, welcher vorbildlich für alle kirchlichen Kämpfe sein sollte und die großartigste Toleranz vertritt. Vier Parteien bekämpften sich dort. Die ersten beriefen sich auf Paulus, die zweiten auf Apollos, die dritten auf Petrus, die vierten nannten sich schlechtweg „christisch". Hier entschied Paulus nun nicht kraft seiner apostolischen Autorität, nicht auf die Schrift oder auf des Herrn Offenbarung berief er sich, um seiner Partei die Oberhand zu geben. „Wer ist nun Paulus?" rief er aus.[10]) „Wer ist Apollos? Diener sind sie, durch welche ihr seid gläubig geworden. Ich habe gepflanzet, Apollos hat begossen; aber Gott hat das Gedeihen gegeben. Ich nach Gottes Gnade habe den Grund gelegt als ein weiser Baumeister; ein Anderer baut darauf. Ein jeglicher aber sehe zu, wie er darauf baue. Einen andern Grund kann niemand legen, außer dem, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus."

Derselbe Paulus aber hat das erste Wort der Intoleranz ausgesprochen, wenn auch nur in einem Brief, in persönlicher Erregung; aber gesprochen hat er's und in Galat. 1, 8 steht es für alle Zeiten der Nachwelt überliefert: „So auch wir oder ein Engel vom Himmel euch würde das Evangelium predigen anders, als das wir euch gepredigt haben, Anathema d.i. der sei verflucht."[11])

Allerdings hält sich hier Paulus von jeder gehässigen Bekämpfung oder Verurteilung bestimmter Personen fern. Nichtsdestoweniger aber ist dieser Fluch der erste Signalruf der Intoleranz gewesen, und dieses

[10]) 1. Kor. 3, 5 f. 10 f.

[11]) Galat. 1, 9 ist nur eine spätere Einlage, eine recht platte Wiederholung von 1, 8.

Wort ist in dem Moment gesprochen, da Paulus sich der völligen Überlegenheit seines dogmatischen Systems klar bewußt geworden ist. Es ist ausgesprochen worden, als der Apostel seine Grundlehre über die Rechtfertigung durch den Glauben fest gegründet hatte, und als er meinte, in seiner theoretischen Auffassung des Christentums die Sache Gottes zu vertreten. „Ich tue euch kund", so lautet seine feierliche Erklärung Gal. 1, 11, „daß das Evangelium, das von mir gepredigt ist, nicht menschlich ist. Denn ich habe es von keinem Menschen empfangen, noch gelernt, sondern durch die Offenbarung Jesu Christi!"

Die Überzeugung, die absoluten göttlichen Glaubenswahrheiten begrifflich fixiert zu besitzen, das Bewußtsein, die heilige Pflicht zu haben, sie im Namen Gottes gegen die abweichenden Anschauungen Anderer zum Siege zu bringen, das ist der wahre Ursprung aller Intoleranz auf religiösem Gebiet.

III.

Gehen wir jetzt noch kurz auf den wichtigen Umstand ein, welcher das Prinzip der Intoleranz und der Glaubensverfolgung nicht nur zur theoretischen Anerkennung, sondern auch zur siegreichen Bekämpfung christlicher Duldung und Nächstenliebe, zur faktischen Anerkennung gebracht hat. Es war die Umwandlung, welche die christliche Kirche erlitt infolge ihrer Anerkennung durch den römischen Staat unter den Cäsaren von Konstantin bis Gratian (380), von Theodosius bis auf Leo den Großen (450).

Im 2. und 3. Jahrhundert hat es keineswegs an erbitterten Parteikämpfen innerhalb der christlichen Kirche gefehlt. Der Streit, wann Ostern zu feiern sei, führte sogar vorübergehend (195) zum Ausschluß der kleinasiatischen Gemeinden. Die Frage, ob Abtrünnige, welche reuig zur Kirche zurückkehrten, wieder getauft werden könnten oder nicht, brachte bald darauf weite Kreise der Kirche in die größte Erregung und förderte manche Unduldsamkeit, Verketzerung und Verfolgung zutage.

Doch ist zu beachten, daß über einen Ausschluß einzelner Christen wegen mangelhaften Glaubens aus damaliger Zeit nicht viel überliefert ist. Die Mitglieder der Gemeinden, welche sich schwerer sittlicher Vergehen schuldig gemacht hatten, wurden zwar ausgestoßen. Sie wurden aber oft nach erfolgter Buße wieder aufgenommen, falls sie sich nicht einer Todsünde schuldig gemacht hatten. Nur ganze schismatische Gemeinden der Gnostiker, der Novatianer u. a. ketzerischer Sekten sind dauernd aus der Kirche ausgeschlossen worden, da sie die wesentlichsten Grundlehren alles Christentums verleugneten oder umdeuteten.

Es mag also ein so hervorragender Kenner der Kirchengeschichte, wie es Döllinger war, recht haben, wenn er hinsichtlich der in jener Epoche vom Kirchenglauben Abtrünnigen behauptet: „das ganze Bewußtsein

und die herrschende Sinnesweise der Christenheit in den ersten Jahrhunderten widerstritt dem Zwange in religiösen Dingen."[12]) Wenn Döllinger aber hinzufügt: Athanasius habe erklärt, gerade das sei ein Kennzeichen der wahren Religion, daß sie niemand zwinge, wie ja Christus auch getan habe, das Verfolgen sei vielmehr eine Erfindung des Satans, so hat er damit zwar ein vortreffliches Zeugnis beigebracht für das, was das Grundprinzip alles wahren Christentums ist, und was für das vornehmste Gebot Jesu auch nach Athanasius' Ansicht gelten sollte! Aber daß zu Athanasius'[13]) Zeit die Praxis eine ganz andere war, dürfte weder einem Döllinger noch gar dem Athanasius unbekannt geblieben sein.

Konstantin hatte die christliche Kirche nicht nur geduldet, nicht nur sie äußerlich anerkannt, sondern er hatte ihr auch manche staatliche Rechte eingeräumt. Die christlichen Bischöfe wurden von ihm in die Beamtenhierarchie mit eingereiht. Sie erhielten z.B. das Recht, richterliche Entscheidungen zu treffen, Beamte zu beaufsichtigen und Beschwerden gegen die Verwaltung anzunehmen.[14])

Durch alles dieses nahm die Kirche äußerlich an Macht und Ehren zu. Aber diese äußere Machtfülle wandte sich naturgemäß nicht nur gegen die Feinde des Christentums, sondern auch gegen die Gegner der Bischöfe und der Bischofskirche. Achtzig Jahre nach dem Toleranzedikt Konstantins ward die Todesstrafe über Ketzer, das heißt über die der jeweiligen Kirchenautorität widerstrebenden Christen verhängt. Diese Zahlen enthalten in Kürze die Geschichte dieser traurigen Degeneration.

Die kirchlichen Organe gewöhnten sich überraschend schnell daran, staatliche Zwangsmittel und alle jene im politischen Leben geübten Kampfesmittel gegen diejenigen anzuwenden, welche sich ihren Glaubensforderungen nicht unterwarfen. Schon vor dem Ketzeredikt Gratians, um die Mitte des 4. Jahrhunderts war es etwas Alltägliches, daß die Vertreter der Kirche ihre äußerlich einflußreiche Stellung zur Verfolgung kirchlicher Gegner mißbrauchten. Nichts war zu niederträchtig, nichts zu verwerflich, daß man es im Zeitalter Konstantins nicht den dogmatischen Gegnern zugetraut oder angetan hätte. Der Andersdenkende wurde als verabscheuungswürdig, der Nichtorthodoxe als sittlich verkommen hingestellt. „Um den Athanasius zu verderben, bewogen seine Gegner ihren Genossen Arsenius sich zu verstecken, und erhoben dann die Anklage, er sei von Athanasius ermordet. Arsenius ward aber in seinem Versteck gefunden, und die Verleumdung kam an den Tag. Zwei Jahre später erneuerte sich das Spiel. Die Synode von Tyrus erhob eine falsche Anklage gegen Athanasius und

[12]) Kleine Schriften (1890) S. 295.

[13]) Athanasius war persönlich toleranter als die meisten andren Vertreter der orthodoxen Kirchenlehre.

[14]) Vgl. Soltau, das Fortleben des Heidentums (H. Reimer 1906) S. 249f.

schickte eigens eine Kommission nach Ägypten ab, um falsche Zeugen zu sammeln."[15])

Wahrlich! der Haß und die Streitsucht hatten, so schien es, damals bereits den höchsten Grad erreicht! Die wichtigsten Gebote, „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst! Liebet eure Feinde, tut wohl denen, die euch hassen!" schienen so gut wie beseitigt, wenn es galt eine dogmatische Definition gegen ihre Gegner zu verteidigen. Die heiligen Fragen, welche dem frommen Gemüte unlösbare Rätsel, oder anbetungswürdige Geheimnisse sein sollten, dienten dazu, schlimme dogmatische Streitigkeiten zu entfachen, in welchen alle sittlichen Gebote von Christi Lehre unbeachtet blieben und zerstört wurden. Und doch erfuhren die Intoleranz, der Glaubenshaß und die theologische Streitsucht noch eine Steigerung.

IV.

Im Zeitalter Konstantins vertrieb man die kirchlichen Gegner aus Amt und Würden, von Haus und Hof, ins Exil zu den Barbaren. Aber das Haupt des für ketzerisch ausgegebenen Gegners war noch nicht verfehmt. Erst als der unter kaiserliche Gewalt gebrachten Kirche außer den Waffen der Verfolgung, der Entehrung, der Verfluchung, auch die Kriminalgerichte des Staates zur Verfügung gestellt wurden, als die ganze Kirche ein Werkzeug des Cäsarendespotismus geworden war und nun auch Anteil an der Staatsomnipotenz forderte, da stand das System der Intoleranz in sich vollendet da und gewann eine praktische Gültigkeit, welche jedes christlichen Geistes entbehrte.

Und das war doppelt verderblich und verhängnisvoll, weil an die Stelle der früheren mehr geistigen Einheit der christlichen Gemeinschaften der katholische Kirchenbegriff getreten war. Diese Kirche war es, welche durch jene äußerlichen Rechtsordnungen gefestigt worden war.

„An der Stelle, wo ursprünglich das Evangelium gestanden hatte, wohin bei Paulus und Johannes „der Herr" getreten war, steht fortan die katholische Kirche, statt einer idealen Größe ein Haufe fehlbarer Menschen"[16]) und — was das schlimmste war — „steht eine Zahl halb verweltlichter Beamte, welche die Zwangsmittel des Staates gegen die wandten, welche ihrer Kirche in irgend einer Weise Opposition machten."

Der katholische Lehrbegriff der Kirche, wie er sich im 4. Jahrhundert ausgebildet hat, ebenso widerchristlich wie religionsgefährlich, hat anderthalb Jahrtausend nicht nur die katholische Kirche geschädigt, entwürdigt, verwüstet, er wirkt auch bis in die neueste Zeit hinein noch verderblich auf die verschiedensten evangelischen Kirchengemeinschaften ein.

Die Kirche ist nach katholischer Auffassung[17]) „die von Christus auf

[15]) Vgl. Kaufmann's deutsche Geschichte bis auf Karl den Großen 1, 223. [16]) Jülicher, Kultur der Gegenwart I, IV S. 120. [17]) Vgl. Wetzer und Welte, Kirchenlexikon VII, 486 („Kirche") auf Grund von Bellarmins Definition.

dem Felsen Petrus gegründete sichtbare Gemeinschaft der Gläubigen, welche denselben Glauben bekennen", eine Gemeinschaft, die bestrebt ist, „unter der Leitung des heiligen Geistes das Reich Gottes darzustellen und das ewige Leben zu gewinnen." Sehen wir hier einmal ab von dem „Felsen Petrus", worunter in der katholischen Kirche „die Leitung des gesetzmäßigen Hirten, des Einen Stellvertreters auf Erden" verstanden wird:[18]) dann besitzen im übrigen alle Kirchengemeinschaften mehr oder weniger einen ähnlichen Kirchenbegriff.

Allen Kirchen gemeinsam ist ihre Doppelstellung: sie bilden in praxi eine rein äußerliche Gemeinschaft oft der aller verschiedenartigsten Elemente, und doch beanspruchen sie theoretisch als eine innerliche Verbindung, die vom heiligen Geist geleitet wird, angesehen zu werden. Dieses Janusgesicht der Kirche ist ihr Unheil. Eine jede Kirchengemeinschaft fordert dementsprechend nicht nur für ihr inneres Gemeinschaftsleben, sondern auch für ihre äußere Organisation, für ihre Gesetze, Glaubensformeln und Verfassung eine höhere Autorität, eine gewisse Unfehlbarkeit. Ein solcher Anspruch schließt aber jede wirkliche Toleranz, jede wahrhafte Duldung andrer kirchlicher Ordnungen und Glaubensanschauungen aus. Am konsequentesten tut dieses natürlich die Eine unfehlbare katholische Kirche.

Nach dem die katholische Kirchenlehre zusammenfassenden Syllabus[19]) ist es katholische Kirchenlehre, daß die Kirche eine wahre und vollkommen freie Gesellschaft ist, welche ihre eigenen, von ihrem göttlichen Stifter ihr verliehenen Rechte besitzt. Sie hat die Macht, äußern Zwang anzuwenden, um ihre Rechte geltend zu machen. Das ist klar. Aber ebenso klar ist, daß auch die Protestanten so urteilen müssen, wenn sie im Wesentlichen den katholischen Kirchenbegriff und die Omnipotenz der Kirche in Glaubenssachen festhalten. Wenn die Autorität der Kirche das letzte und höchste Gesetz alles christlichen Gemeinschaftslebens ist, so darf die Kirche auch vor den letzten Konsequenzen nicht zurückschrecken und die Hilfe der staatlichen Gewalt zur Durchführung ihrer Interessen fordern, die Andersdenkenden mit Zwangsmitteln zur Anerkennung ihrer Ordnung bringen. „Die Kirche als solche" – das gesteht auch der protestantische Kirchenrechtslehrer Meier zu – „kann weder in dogmatischer noch in ethischer Hinsicht tolerant sein."

Der Grundsatz, welchen schon Cyprian aufstellt: extra ecclesiam nulla salus, heißt so viel wie völlige Unterordnung unter die Gesetze der kirchlichen Organe und gehorsame, gläubige Hinnahme der geoffenbarten und von der Kirche bewahrten Dogmen. Das sogenannte athanasianische Glaubensbekenntnis lehrt: „Wer immer selig werden will, der

[18]) Vgl. hiergegen meine Abhandlung „Petrus in Rom und der päpstliche Primat" (Hamburg 1900) und „Tu es Petrus" (Wartburg, 3. Mai 1907).

[19]) v. Hoensbroech, Der Syllabus S. 14. Daselbst ist den verworfenen „Irrlehren" die positive Lehre der katholischen Kirche gegenübergestellt.

muß vor allem den katholischen Glauben festhalten. Wer diesen nicht ganz und unversehrt bewahrt, der wird ohne Zweifel in Ewigkeit verloren gehen." Oder wie das die numidische Synode unter Augustins Leitung formulierte: wer von der katholischen Kirche getrennt ist, wird, so löblich er leben mag, schon durch das Verbrechen allein, daß er von der Kirche geschieden ist, nicht das Leben haben, sondern der Zorn Gottes bleibt auf ihm!

In der Zeit, da das athanasianische Glaubensbekenntnis auf dem Konzil zu Konstantinopel 381 eingeschärft wurde, hat dann Kaiser Theodosius ganz konsequent die Todesstrafe gesetzlich über die Ketzer verhängt.

Das System war fertig, welches aus einer freien Heilsanstalt mit geistigen Gnadenmitteln eine traurige Zwangsanstalt mit staatlichen und weltlichen Strafmitteln gemacht hat. Solange die Kirche als eine solche Zwangsanstalt angesehen wird, welche den dogmatischen Glauben zu erzwingen bestimmt sein soll, wird in ihr Intoleranz das „Gesetz der Gesetze" bleiben.

---

# Berichte.

## Das religiöse Leben in der Kirche Rußlands.

Von **Seraphim Lade.**

Wenig Vorstellung hat der Okzidentale von den gewaltigen Umwälzungen, welche in den letzten Jahren das religiöse Leben der orthodoxen Kirche Rußlands erschütterten. Die Freiheitsbewegung, oder wie man sie auch nennt, die große russische Revolution übte nicht nur auf das Staatsleben eine starke Wirkung aus; auch das gesamte kirchliche Leben wurde in die Sphäre ihrer Einwirkung hineingezogen. „Das heilige Rußland", so liebte der Russe vergangener Jahrhunderte sein Vaterland zu nennen; und noch bis in die letzte Zeit erfüllte diese zärtliche Liebe zu seiner Heimat und diese fromme Ehrfurcht vor seinem orthodoxen Rußland die Seele des einfachen strenggläubigen Volkes. Welches orthodoxe Herz ergreift es nicht mit Wehmut, wenn es sich in die vergangenen Jahrhunderte zurückversetzt, von Wladimir dem Erleuchter Rußlands bis zum letzten Patriarchen, und jene goldenen Zeiten klösterlicher Frömmigkeit vergleicht mit den stürmischen Tagen der Gegenwart?

Freiheit! mit diesem Rufe, der einst fast ganz Europa durchschallte, wollte man jetzt auch Rußlands historische Entwicklung auf eine andere Bahn lenken. Und auch das Schiff der Kirche drohte das stürmische Meer des Aufruhrs zu verschlingen. Die russische Kirche fürchtet die Freiheit nicht; sie strebt selbst danach. Die orthodoxe Kirche erfreute sich in den Tagen der Väter der goldenen Freiheit, bis Peter der Große sie in die Knechtschaft führte. Vielleicht befremdet es zu hören, daß Rußland sich jenes Herrschers nicht nur mit Stolz soll rühmen dürfen, sondern auf seine Regierungszeit auch mit Trauer blicken müsse. Gewiß hat dieser

geniale Geist viel gutes für sein Land getan; es darf aber doch auch nicht verschwiegen werden, daß er die Hauptschuld daran trägt, wenn das Leben des russischen Volkes sich nicht seiner Art nach entwickelte, weil er sich bemühte, es nach ausländischen, der russischen Volksseele fremden Grundsätzen zu zivilisieren.

Kann man sich der Tränen erwehren, wenn Rom mit Spott herabblickt auf die „enthauptete" russische Kirche? Ja, so ist es! Aus ihrem kanonischen Bau riß man die Kirche gewaltsam heraus und zwängte sie in eine ihr fremde ausländische Kollegialverfassung. Von dieser Zeit an hörte das kirchliche Leben auf sich normal zu entwickeln. Wohl büßte die russische Kirche nichts ein an ihrer inneren Herrlichkeit und Würde, aber verunstaltet wurde sie in ihrer äußeren Erscheinung. Wie konnte das religiöse Leben wachsen und gedeihen, wenn Peter der Große verbot, daß die Mönche, die Erzieher des russischen Volkes, Bücher bei sich hätten? Wie konnte die orthodoxe Frömmigkeit zunehmen, wenn man dem Volke geistige Führer gab, die ihre Bildung auf scholastischer Grundlage erhielten? Was konnte man Gutes von einer Synode erwarten, in der sich Oberprokuratore befanden, die nichts weniger als orthodox, ja beinahe Atheisten waren? Nicht verächtlich sollte deshalb die okzidentale Christenheit auf unsere russische Kirche herabblicken und spotten über ihre angebliche Inferiorität, sondern teilnehmen sollte sie an jener Trauer, in der sich jetzt jeder orthodoxe Christ befindet.

„Traurig ist es sich des Vergangenen zu erinnern", so schrieb vor einiger Zeit ein Bischof der russischen Kirche im Blick auf die zweihundertjährige Gefangenschaft, in welcher sie sich seit Peter dem Großen befindet: „Die historische, leitende Kirche schützte auf Befehl der höheren Gewalt solche Erscheinungen des gesellschaftlichen Lebens, die man niemals schützen durfte. Sie segnete solche Unternehmungen des Staates, die man niemals segnen durfte. Sie schwieg da, wo man nicht schweigen durfte. In ihrer Gefangenschaft verlor sie ihre Güter, in deren Besitze sie jetzt nicht nur alle ihre Einrichtungen selbst erhalten, sondern sie sogar bis zu erstaunlicher Größe entwickeln könnte. Sie hätte schon längst ganz Rußland mit christlichen Einrichtungen bedecken können, die es, wie hohe Berge, vor jedem Unwetter beschützt hätten. Sie hätte es nicht nötig gehabt, sich von der Staatskasse ein Stückchen täglichen Brotes zu erbetteln, wie sie gezwungen ist es jetzt zu tun. Auch wir sehen jetzt die Morgenröte der Freiheit, und in gebetsfrommer Stimmung verneigen wir uns vor ihr und hoffen, daß wir dies nicht vergebens tun. Erneuert sich unsere Kirche, so kehrt das heilige Rußland der lieben, teuren und heiligen Vergangenheit zu uns zurück. Sehet, wie schnell sich schon jetzt unser kirchliches Leben ändert! Seht die fieberhafte Tätigkeit unserer Geistlichkeit! Wieviel neue Zeitschriften erscheinen! Wieviel Organisationen, Verbände und Brüderschaften entstehen!" [1]) — Dies sind nicht nur Worte der Trauer und Hoffnung eines einzelnen Mannes, eines Bischofes, nein, mit dieser selben

[1]) Bischof Eudokim, „Christianin" 1907 Nr. 2. Der Staat und die orthodoxe Kirche.

Sehnsucht nach Rückkehr zum alten kirchlichen Leben ist die Brust jedes wahrhaft orthodoxen Christen erfüllt. –

Der erste Akt, durch den das Leben der Kirche auf neue Bahnen gelenkt wurde, ging von der Regierung selbst aus. Der 17. April des Jahres 1905 wird für immer ein Markstein in der Geschichte der russischen Kirche sein. An diesem Tage wurde vom Zarenthron das vielumstrittene Manifest von der Glaubens- und Gewissensfreiheit aller russischen Untertanen verkündet. Wenn Peter der Große durch Abschaffung des Patriarchates der russischen Kirche den ersten schweren Schlag versetzte, so war dieses Manifest der zweite. Die orthodoxe Kirche fürchtet nicht die Gewissensfreiheit; sie ist nicht die Kirche, welche mit Mitteln ähnlich der Inquisition ihren Gliedern den Eingang in die ewige Seligkeit öffnen will. Darin lag das Schwere, daß die orthodoxe russische Kirche auf diesen Schritt der Regierung nicht vorbereitet war. Das mußte die Kirche mit Schmerz erfüllen, daß die Regierung, die alle ihre Kraft und Macht der orthodoxen Kirche zu verdanken hat, sich von ihr abwandte und sich dem Einfluß des Sozialismus und historisch-ökonomischen Materialismus ergab. Nicht nur jenes Manifest, sondern alle Gesetzesvorlagen, welche die Regierung in der jetzigen Duma eingebracht hat, geben zu der Besorgnis genügenden Anlaß, daß die früher orthodoxe Regierung sich immer mehr zu den Grundsätzen eines interkonfessionellen Staates bekennt.

Notwendigerweise mußte auch die Kirche hierzu Stellung nehmen, und sie tat es auch; aber nicht in der Form eines Protestes, da ja die Orthodoxie das Prinzip der Gewissensfreiheit nicht verwirft, sondern indem sie Freiheit für die Kirche forderte. Wie im Altertum die orthodoxe Kirche ihr inneres Leben auf Konzilien regelte, so trat die Kirche auch jetzt mit der Bitte um Einberufung eines „allrussischen Konziles" an die Person des Zaren heran. Der höchste Beschützer der orthodoxen Kirche mußte die Berechtigung dieses Verlangens der Kirche eingestehen; er hielt aber den Zeitpunkt, wegen des unruhigen Staatslebens, für ungünstig. Doch versprach er ein solches Konzil zu berufen, sobald die Zeit dazu günstiger sei. Trotzdem machte sich die Heilige dirigierende Synode sofort an die vorbereitenden Arbeiten, die in einer besonderen Sitzung, die vom März bis Dezember 1906 tagte, erledigt wurden. Die hauptsächlichste Entscheidung dieser Kommission bestand darin, daß sie vor allem auf Wiederherstellung des durch Peter den Großen zerstörten kanonischen Baues der Kirche bestand. Darüber nun gehen die Meinungen auseinander, ob das bevorstehende Konzil der russischen Kirche das Patriarchat zurückgeben soll, oder ob dies vor Einberufung des Konziles geschehen muß. Eine der hervorragendsten Leuchten der russischen Kirche, Erzbischof Antonius von Wolynien, macht jedenfalls die Meinung geltend, daß diejenige Staatsgewalt, die die Kirche vergewaltigt hat, vorerst diese Schuld sühnen müßte durch Wiederherstellung des Patriarchates, da nach kanonischer Bestimmung nur der oberste Hierarch das Recht habe, ein Konzil zu berufen. Nach alledem ist also zu erwarten, daß nach göttlicher Vorsehung die russisch-orthodoxe Kirche bald im früheren Glanze erstrahlen wird.

Bemerkenswert ist noch, daß selbst von Seiten des russischen Parlamentes die baldige Einberufung dieses Konziles gewünscht wird. Am 20. Februar 1908 erschien beim Metropoliten von St. Petersburg, Antonius, eine Abordnung der Duma mit der Bitte um dessen baldigste Einberufung. Allerdings konnte Metropolit Antonius keinerlei Versprechungen machen, sondern lenkte die Aufmerksamkeit der Abgeordneten darauf, daß dies vom Willen des Zaren abhängt.

Jeder, der mit der gegenwärtigen Lage der Kirche im russischen Staate einigermaßen bekannt ist, wird der Überzeugung sein, daß eine Reform derselben äußerst notwendig ist. Deshalb auch wandte sich in neuester Zeit das oberste Mitglied der Heiligen Synode mit einer Eingabe an das Ministerkomitee, in der er die dringendsten Reformbedürfnisse der Kirche zum Ausdruck brachte. Zunächst berührte Metropolit von St. Petersburg, Antonius, die Lage der orthodoxen Staatskirche im Vergleich mit derjenigen aller anderen Religionsgemeinschaften. Infolge der letzten gesetzgeberischen Akte erhielten fast alle in Rußland existierenden Religionsgemeinschaften die Autonomie. Dadurch wurden sie in vorteilhaftere Lage versetzt als die russische Kirche. Alle diese größeren und kleineren Gemeinschaften gewannen infolge ihrer Selbständigkeit mehr Reiz und Anziehungskraft, als die in ihrem rein kirchlichen Leben durch die Staatsgewalt beengte orthodoxe Kirche. Es muß daher als recht und billig erscheinen, daß die staatsrechtliche Lage der orthodoxen russischen Kirche einer Revision unterzogen und auch ihr mindestens dieselbe Autonomie in ihrem innerlichen Leben eingeräumt wird, wie sie die anderen Religionsgemeinschaften jetzt besitzen. Vor allen Dingen muß die Kontrolle der weltlichen Macht und die Bevormundung der orthodoxen Kirche durch dieselbe bedeutend verringert werden. Man muß der orthodoxen Kirche mehr Freiheit in ihrer inneren Verwaltung geben, damit sie im Stande ist, das kirchliche Leben auf kanonische Grundlage zu stellen. — Außerdem beanspruchte der hochgeweihteste Metropolit Antonius in erwähnter Eingabe, daß man die kirchliche Hierarchie an den Arbeiten der höheren gesetzgebenden Institutionen teilnehmen lassen müsse. Endlich betonte er noch, daß es im Interesse der Gemeindewohltätigkeit und der Belebung des Gemeindelebens besonders wichtig sei, jeden Kirchsprengel als juristische Person anzuerkennen.

Die orthodoxe Kirche Rußlands bemüht sich also, ihre durch die letzten gesetzgeberischen Akte ins Schwanken geratenen Beziehungen zum Staate neu zu regeln. Außerdem hat sie sich aber auch bemüht, das kirchliche religiöse Leben zu heben.

Wie nicht anders zu erwarten, hat die Revolutionsbewegung der letzten Jahre auf dem Gebiete des religiösen Lebens besonders verheerend gewirkt. Als nächste Folge der allgemeinen Aufregung macht sich Glaubensverfall bemerklich. Niemals gab es eine Zeit, in welcher der revolutionäre Geist, vorzugsweise innerhalb der gebildeten Kreise, sich in so krasser Form im kirchlichen Leben äußerte wie gegenwärtig. Skeptizismus, Pantheismus, Materialismus und Atheismus, das sind die Götter, denen

sich die verwirrten Geister zuwendeten. Einige suchten die Wahrheit in der neutübinger Schule von Ritschl-Harnack; andere meinten das Band zwischen Religion und Wissenschaft im modernen Monismus zu finden; es fehlte auch nicht an Versuchen, das Christentum in mystische Erwartungen aufzulösen.

Allerdings muß hierbei ein Umstand in Betracht gezogen werden. Noch bis vor kurzem erstreckte sich das Zensurverbot auf wissenschaftliche Werke, die das Christentum in negativer Weise kritisieren. Plötzlich wurde die Zensur, wenn nicht gänzlich aufgehoben, so doch bedeutend ermäßigt. Die Folge davon war, daß Rußland mit einem Male von alle den kritischen Werken okzidentaler Gelehrter überschwemmt wurde, über die der Westen lange zur Tagesordnung übergegangen war. Renan, Strauß, Büchner, Häckel usw. wurden die neuesten Propheten; und mit wahrer Gier stürzte sich die in religiöser Beziehung völlig unwissende Intelligenz auf diese bisher durch das Zensurverbot ihr vorenthaltenen Erzeugnisse der Koryphäen der negativen Kritik. Die Folgen davon blieben nicht aus. Die nach Freiheit strebenden Geister suchten sich loszureißen von der Kirche, die ihnen nunmehr als ein Überrest der verhaßten Vergangenheit erschien. Sogar die Jugend blieb nicht davon verschont; verfaßten doch in den Jahren 1905/6 Gymnasiasten Petitionen, in denen sie Abschaffung des Religionsunterrichtes und des Gebetes in der Schule forderten. Hierzu gesellte sich ein anderer Feind der Kirche, der Sozialismus und Anarchismus. Zu tausenden und abertausenden verbreitete man die größeren und kleineren Schriften sozialdemokratischer und anarchistischer Heerführer in den Volksmassen. Dadurch wurde nicht nur die politische Befreiungsbewegung geschürt, auch das kirchliche Leben litt darunter. Alle die dem Westeuropäer wohlbekannten Angriffe auf die Kirche und Beschimpfungen des Christentums von seiten sozialdemokratischer und anarchistischer Autoren vergifteten weite Kreise des orthodoxen Volkes und entfremdeten sie der Kirche. Anfangs bestand die ganze revolutionäre Literatur fast nur aus Übersetzungen von Werken westlicher Sozialisten: Bebel, Kautzky, Lassalle usw.; jetzt hat sich allerdings die Lage geändert.

Der Kampf mit diesen drohenden Feinden der orthodoxen Kirche ist für die Geistlichkeit kein leichter; sie scheut aber nicht davor zurück. Noch niemals hat sich die theologische Literatur so reich entwickelt, wie in den letzten stürmischen Tagen. Der Ansturm gegen die Kirche erzeugte eine reiche apologetische Literatur. Die früher wenig gepflegte Predigt wurde neu belebt. An der allmählig eingetretenen Beruhigung der erregten Gemüter hat die russische Geistlichkeit den größten Anteil gehabt. In größeren Städten veranstaltete die Geistlichkeit öffentliche Versammlungen, in denen die brennenden Tagesfragen vom christlichen Standpunkt aus beleuchtet wurden. An verschiedenen Kirchen (z. B. am Auferstehungsdom zu Kischineff) eröffnete man Kurse für Erwachsene, in denen die Grundwahrheiten des kirchlichen Glaubensbekenntnisses dargelegt wurden. Außerdem bemühte man sich auch um das Erbauen neuer Kirchen. War doch der Mangel an Kirchen immer einer der größten Mißstände im ungeheueren russischen Reiche.

Unzählige Kirchsprengel breiten sich auf mehrere Kilometer im Umkreise aus und manches Dorf liegt mehr als eine Tagereise von seiner Kirche entfernt. Allerdings kann diesem Mangel erst im Laufe der Zeit abgeholfen werden.

Besondere Aufmerksamkeit schenkt die orthodoxe Kirche auch der Schule. In den letzten Jahren machte man die betrübende Beobachtung, daß die Kirchenschulen immer mehr in Verfall kamen. Die größte Schuld daran trug die schlechte Finanzlage. Mit der Summe von 13 Mill. Rubel unterhält die Heilige Synode 41 442 Schulen, sodaß für eine Schule durchschnittlich 310 Rubel verausgabt werden. Wie unzulänglich diese Summe ist, erhellt daraus, daß das Ministerium der Volksaufklärung im Durchschnitt auf jede Regierungsschule 1017 Rubel rechnet. Dazu kommen noch die schädlichen Wirkungen der Revolution. Die durch die Unruhen verheerten Dörfer waren nicht mehr imstande, ihre Kirchenschulen zu unterstützen. Deshalb ist der Staatsduma ein Gesetzentwurf um Bewilligung von 4 Mill. Rubel für Hebung des Kirchschulwesens vorgelegt worden. Die geforderte Summe soll hauptsächlichst verwendet werden zur Eröffnung neuer Schulen und zur Verbesserung der Lehrergehälter. Gibt es doch viele Schulen, in denen der Lehrer nicht mehr als 50 Rubel Jahresgehalt (!) bekommt.

Einen schweren Kampf führt die orthodoxe Geistlichkeit mit der Trunksucht. Zu diesen Zwecken hat man in den letzten Jahren fast in den meisten Kirchsprengeln Enthaltsamkeitsvereine gegründet, die Gott sei Dank nicht ohne Einfluß auf diesen traurigen Volksschaden gewesen sind. Von der fruchtbringenden Tätigkeit der orthodoxen Geistlichkeit in diesem Punkte legt Zeugnis ab, daß allenthalben in den Dörfern auf ihre Veranlassung hin die Verkaufsstellen für spirituose Getränke geschlossen wurden. Es wurden geschlossen in den Jahren 1903 — 7089 Verkaufsstellen, 1904 — 5779 Verkaufsstellen, 1908 — 4000 Verkaufsstellen.

Auch um die religiöse Bildung der nichtrussischen orthodoxen Christen bemühte sich die Kirche. Man sorgte für Übersetzung der gottesdienstlichen Bücher in fremde Sprachen, um danach den Gottesdienst für die betreffenden Völkerschaften in ihrer Muttersprache vollziehen zu können. Besonders gilt dies für die im Norden wohnenden Karelier. Außerdem übersetzte man das Evangelium in die kleinrussische Sprache und gab in Kischineff ein theologisches Journal unter dem Titel „Luminatorul" für die Moldauer heraus.

Eine wichtige Rolle in den bevorstehenden Reformen des russischen Kirchenwesens spielt die Frage der Reorganisation des Gemeindelebens. — Im Laufe der Zeit hatte sich das enge Band zwischen Pfarre und Gemeinde gelöst; allenthalben war das christliche Leben, die christliche Liebtätigkeit in Verfall geraten. Durchdrungen von der Wichtigkeit der Sache beschloß die Heilige dirigierende Synode am 18. November 1905 eine Reorganisation des Gemeindewesens durchzuführen. Die Wiederbelebung des Gemeindewesens ist bis jetzt noch nicht vollständig durchgeführt; man ist sich aber darüber einig, daß das Bestreben der Geistlichkeit vor

allen Dingen darauf gerichtet sein muß, das sittlich-religiöse Leben zu heben, die eingenisteten schlechten Volkssitten und Laster auszurotten und die Gläubigen an ihre Christenpflicht zu erinnern. Interessant ist der Versuch, den der Bischof Seraphim in Orloff in seiner Eparchie gemacht hat. Schon im Jahre 1906 begann Bischof Seraphim sein Werk. Anfangs bemühte er sich, die weiteren Kreise der Bevölkerung von der Wichtigkeit der bevorstehenden Aufgabe zu überzeugen. Dies geschah durch Verbreitung diesbezüglicher Literatur und durch öffentliche Versammlungen, in denen vor Vertretern der Intelligenz, Administration, Kaufmannschaft und des Adels sowie vor Pädagogen die Frage der Wiederbelebung des Gemeindewesens, sowie durch welche Mittel das geschehen könne, eingehend erörtert wurde. Bald darauf machte man sich an's Werk. Überall wählte man Gemeinderäte, die sich bemühten die Wohltätigkeit zu heben. Von dem schönen Resultat dieser Bemühungen zeugt folgendes: Im Jahre 1906 hatte man in mehr als 700 Pfarren Gemeinderäte erwählt; man sammelte im ganzen ca. 80 Tausend Rubel, von denen 7000 Rubel zur Unterstützung der Armen verwendet wurden. In 60 Kirchen sammelte man 60000 Rubel für Kirchenrenovationen, in 23 Kirchen richtete man Sängerchöre ein, in 20 Gemeinden baute man Kirchenschulen, bei 23 Kirchen wurden Gemeindebibliotheken errichtet und in 3 Pfarren baute man Hospitäler. Außerdem wurden 8 Kirchsprengel mit Hausapotheken versehen und in 2 Pfarren Kreditvereine gegründet. Seit dem Jahre 1907 führte man sogenannte „fliegende Bibliotheken" ein, da arme Gemeinden nicht imstande waren, sich eigene Bibliotheken zu errichten. Große Aufmerksamkeit schenkte man auch dem Kampfe mit der Trunksucht und der geheimen Branntweinbrennerei. In 23 Gemeinden z.B. gründete man Enthaltsamkeitsvereine.

Ein großes Hindernis bei diesen Bemühungen um Hebung des religiösen Lebens bildet die kärgliche finanzielle Lage der Geistlichkeit und ihre geringe Bildung. Es ist fast unglaublich, wie wenig die russische Regierung bis jetzt getan hat, um die materielle Lage der Geistlichkeit zu verbessern. Fast die Hälfte der Weltgeistlichkeit bekommt bis jetzt überhaupt noch keinen festen Gehalt. Die übrige Geistlichkeit bekommt nach der jetzigen Norm: ein Priester im Dorfe 300 Rubel, in der Stadt 400 Rubel, der niedrigere Klerus noch weniger. Von dieser Summe wird noch ein Teil für verschiedene andere Zwecke abgerechnet. Die Geistlichkeit ist deshalb auch gezwungen, sich mit der Landwirtschaft zu beschäftigen und für verschiedene gottesdienstliche Handlungen besondere Entschädigung von den Gemeindegliedern zu verlangen. Es versteht sich von selbst, daß eine solche Sachlage wenig geeignet ist, die Autorität der Geistlichkeit zu heben. Die ganze Aufmerksamkeit der leitenden Organe muß deshalb darauf gerichtet sein, die Geistlichkeit materiell in Unabhängigkeit von der Gemeinde zu stellen. Vor kurzem bewilligte die Duma die Summe von 400 Tausend Rubeln zum Unterhalt der Geistlichkeit. Allerdings bedarf es zur vollständigen Beseitigung des Übelstandes einer weit höheren Assignation, da es in Rußland über 50 Tausend Geistliche gibt.

Der zweite Übelstand ist die geringe Bildung der Geistlichkeit. Wegen großen Priestermangels war man oft gezwungen Priester zu weihen, die nicht einmal den Kurs eines Seminares durchgemacht hatten. Hauptsächlich diesem Umstande ist es zuzuschreiben, daß in der russischen Kirche die Predigt so sehr in Verfall gekommen ist. Gegenwärtig ist man bemüht, auch diesem Übel entgegenzutreten durch Errichtung von neuen theologischen Bildungsanstalten für Priester und Diakonen. Den ersten Schritt in dieser Richtung hat der hochgeweihteste Erzbischof von Wolynien, Antonius, gemacht, durch Errichtung einer „Pastoralschule" in Shitomir. Eine Besonderheit dieser Schule ist, daß dort mit der scholastischen Unterrichtsmethode gebrochen und der ganze Unterricht ausschließlich auf patristische Grundlage gestellt ist.

Das wichtigste Begebnis im Leben der russischen Kirche war ohne Zweifel die letzte (IV.) allrussische Missionsversammlung, die im Juli 1908 in der Mutter der russischen Städte, dem alten Kieff, tagte. Bezeichnet man doch diese Versammlung als das Vorspiel zu dem bevorstehenden allrussischen Konzile. Die Teilnehmerzahl dieses „Vorkonziles" belief sich auf ca. 640 Personen, darunter 3 Metropoliten, 10 Erzbischöfe und ca. 25 Bischöfe; ebenso waren auf dieser Versammlung der Oberprokurör der Heiligen Synode, Iswolsky, und sein Vertreter. Den Vorsitz führte der Erzbischof von Wolynien, Antonius, einer der hervorragendsten Theologen und Hierarchen der orthodoxen Kirche, dessen Hauptbestreben dahin geht, die orthodoxe russische Kirche wieder auf streng kanonische Grundlage zu stellen und die Theologie mehr von der patristischen als von der scholastischen und rationalistischen Anschauung abhängig zu machen.

Ihr Hauptaugenmerk richtete die Kieffer Missionsversammlung auf den Kampf mit dem Katholizismus. — Unmittelbar nach der Verkündung des Manifestes von der Gewissensfreiheit erklärte die römisch-katholische Kirche, besonders in Westrußland, der orthodoxen den offenen Krieg. Mit allen möglichen Mitteln suchte der katholische Klerus aus diesem Manifest den meisten Vorteil zu ziehen. Offen predigte man von den Kanzeln der römischen Kirche, daß jetzt jeder den Katholizismus annehmen solle, ja, daß dies sogar der Wille des Zaren sei. Der jetzt wegen politischer Umtriebe seines Amtes entsetzte römische Bischof von Wilna, Baron Roop, arbeitete sogar einen Feldzugsplan gegen die Orthodoxie aus und berechnete schon im Voraus, daß bei strenger Befolgung seines Eroberungsplanes Rußland binnen 20 Jahren römisch sein werde. Leider gebrauchte der katholische Klerus sogar Gewaltmittel, um Rußland so schnell wie möglich zu katholisieren. Mit Schaudern denkt die russische Bevölkerung in Polen an die Tage zurück, die dem 17. April 1905 folgten. Nicht nur die ansässige katholische Geistlichkeit war mit ganzer Seele bei dem Werk der Propaganda des Katholizismus, auch aus Österreich rief man Ordensbrüder als Missionäre. Man veranstaltete imposante Prozessionen und vor der großen Menge des sich ansammelnden orthodoxen Volkes beschimpfte man die schismatische Kirche und suchte es zum Übertritt in den Schoß der alleinseligmachenden Kirche zu bereden. Ein Mittel der katholischen Kirche

in ihrem Kampfe gegen die orthodoxe Kirche waren die polnischen Schulen. Überall eröffnete man solche und versprach nicht nur den orthodoxen Kindern unentgeltlichen Unterricht, Bücher und Kleidung; man gab auch deren Eltern umsonst Feuerholz, z.B. in Bjelitz, Sjenno usw. Im Kirchspiel Odachowschtschin eröffnete der katholische Priester Wankowitsch sogar einen Tanzunterricht für die orthodoxe Jugend, in dem man „nebenbei" Unterricht in der polnischen Sprache und in der katholischen Glaubenslehre erteilte. An der Agitation der Geistlichkeit nahmen auch die katholisch-polnischen Gutsbesitzer regen Anteil. Sie zwangen die in ihrem Dienste stehenden, russischen Bauern, den Katholizismus anzunehmen; im Falle der Weigerung verjagte man sie einfach.

Das wichtigste Kampfesmittel des Katholizismus aber waren die Mischehen. — Vor Verkündung des Manifestes vom 17. April 1905 mußten alle Mischehen in der orthodoxen Kirche getraut und ebenso die in solchen Ehen geborenen Kinder nach orthodoxem Ritus getauft werden. Es versteht sich von selbst, daß die katholische Kirche bei dieser Sachlage sich den Mischehen gegenüber feindlich verhielt. Im Departement für geistliche Angelegenheiten ausländischer Bekenntnisse findet sich denn auch ein Brief des Kardinals Rampolla an den früheren römisch-katholischen Bischof Dintowt von Mogileff, in welchem er, daran erinnernd, daß nach den bürgerlichen Gesetzen Kinder aus Mischehen orthodox getauft werden müssen, Katholiken, die in eine solche Ehe eintreten wollen, der apostolischen Dispensation verlustig erklärt. In demselben Departement hat man eine Bestimmung der römischen Pönitentiar-Kammer vom Jahre 1889, nach der Geistlichen verboten wird, solchen Vergebung von Sünden zu erteilen, die mit Nichtkatholiken in die Ehe treten wollen, aber „aus bestimmten Gründen im russischen Kaiserreiche" vom nichtkatholischen Teile nicht jenes Versprechen erhalten können, welches die katholische Kirche fordert. — Seit dem 17. April 1905 hat sich die Sachlage mit einem Male geändert. Jetzt begünstigt der katholische Klerus mit allen Mitteln das Eingehen von Mischehen.

Leider blieb die römische Agitation nicht auf kirchlichem Boden, sondern ging auch auf das politische Gebiet über. Fast immer brachten die römischen Propagandisten ihre polnisch-katholische, national-politische Tendenz zum Ausdruck: Rußland – ein Feind Polens, die Orthodoxie — eine schismatische Gesellschaft; zur Wiederherstellung Polens ist die Vernichtung der orthodoxen Kirche die Hauptbedingung. Gründete doch der schon erwähnte Bischof, Baron Roop, eine klerikale konstitutionelle katholische Partei, die den Kampf gegen die Orthodoxie und gegen die russische Nationalität auf ihr Banner schrieb. Der römischen Kirche kam überdem zustatten, daß die im verflossenen Jahrhundert erfolgte Vereinigung der Uniaten mit der othodoxen Kirche zu oberflächlich erfolgt war. Dies war hauptsächlich eine administrative Maßregel gegen den staatsfeindlichen katholischen Klerus, und die russische Kirche hatte es deshalb von Anfang an mit einer der Orthodoxie feindlich gesinnten Masse zu tun. — Nach alledem ist es nicht zu verwundern, wenn die russische Staatskirche in den letzten Jahren erhebliche Verluste zu verzeichnen hatte. Im ganzen traten

in den Jahren 1905—7 zur römisch-katholischen Kirche ca. 200 Tausend Seelen über, in den Gouvernements Cholm — 120 Tausend, Litau — 18 Tausend, Minsk — 13 Tausend usw. Gegenwärtig ist die Abfallsbewegung bedeutend schwächer.

Diese bedrängte Lage der orthodoxen Kirche in Westrußland war der Gegenstand mehrerer Verhandlungen der IV. Missionsversammlung. In einer Reihe von Beschlüssen faßte man folgende Maßregeln zur Abwehr des Ansturmes des „kriegerischen Katholizismus:" 1) Erhaltung und Stärkung der russischen Schulen in Westrußland, 2) Vertiefung des religiös-nationalen Geistes in den Ministerialschulen, 3) Befreiung der russischen Bauern vom Joch der polnischen Schlachta durch Befriedigung ihrer ökonomischen Bedürfnisse, 4) Gründung von Missionskursen für Priester, 5) katechetische Belehrung des einfachen Volkes. Zuletzt wendete man sich an die Heilige dirigierende Synode mit dem Wunsche, das Eingehen von Mischehen zu verbieten, außer in Gegenden mit überwiegend nichtkatholischer Bevölkerung, in denen der Bischof berechtigt sein soll, solche Ehen zu erlauben. Weiterhin bat man um Zulassung der Ehescheidung in solchen Fällen, wo der nichtorthodoxe Gatte den orthodoxen zum Verlassen seiner Kirche gewaltsam zwingt. Wie sich die Heilige Synode zu den letzten beiden Beschlüssen stellen wird, ist noch abzuwarten.

Ein weiterer Gegenstand der Beratungen der IV. Missionsversammlung war der Kampf mit den in Rußland immer mehr überhand nehmenden Sekten mystischer und rationalistischer Richtung. Man empfahl die Eröffnung von Missionskursen sowohl für Geistliche als auch für Laien. Zur Eröffnung solcher Kurse ist man bereits an verschiedenen Orten geschritten, z.B. in Wladimir, Tamboff, Wladikawkas, Homel und anderen Städten und Dörfern; außerdem plant man im Nikolaikloster zu Bjelogor (Perm) eine Missionsschule zu errichten.

Wie schon oben gesagt wurde, entstand im Laufe der Jahre eine tiefe Kluft zwischen der russischen Intelligenz und der Kirche. Nicht nur gleichgültig, sondern sogar feindlich verhalten sich die gebildeten Kreise der Gesellschaft zu der Staatskirche, in der sie ein mächtiges Bollwerk der von ihnen bekämpften Gesellschaftsordnung erblicken. Losgerissen vom Glauben der Kirche fielen sie in Skeptizismus und Atheismus. Allerdings sah man bald ein, daß eine gesellschaftliche Ordnung ohne Religion nicht auf die Dauer bestehen kann. Man suchte das Verlorene wiederzufinden in religiös-philosophischen Gesellschaften. „Die russische Intelligenz steht jetzt nicht vor der Frage nach der Wahrheit des einen oder anderen Glaubensbekenntnisses, sondern vor der großen Frage, soll man mit Gott oder ohne Gott das Leben schaffen." So schrieb vor kurzer Zeit ein Mitglied der religiös-philosophischen Gesellschaft in St. Petersburg. — Leider wurden aber in diesen Antagonismus gegen die Kirche auch weite Kreise des Volkes hineingezogen. Die Schuld daran trägt der sich immer weiter verbreitende Sozialismus, der durch abertausende von Broschüren und Flugblätter seine religionsfeindliche Tendenz im Volke verbreitete.

Diesen beiden Feinden der christlichen Religion, Atheismus und So-

zialismus, entschloß sich die IV. Missionsversammlung entgegenzutreten. Zuerst faßte man den Beschluß, bei der Geistlichen Akademie zu St. Petersburg ein besonderes Institut zur Ausbildung von speziellen christlichen Apologeten zu errichten. Desgleichen wandte man sich an die Heilige Synode mit der Bitte, den Professoren der geistlichen Akademien den Vorschlag zu machen, theologische Vorträge für Frauen zu veranstalten. Weiterhin beabsichtigt man apologetische Bücherverlage zu errichten und durch Herausgabe von billigen Broschüren apologetischen Inhaltes auf das einfache Volk aufklärend einzuwirken. Hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Christentum und Sozialdemokratie faßte die Missionsversammlung folgende Resolution: „Im Hinblick auf die Angriffe der Sozialdemokratie auf das Christentum müssen mit gebührender Klarheit und Ausführlichkeit folgende Punkte ausgearbeitet werden: 1. das Christentum erscheint als der Beschützer aller Mühseligen und Beladenen, aber nicht als Waffe einer Klassenherrschaft, wie die Sozialdemokraten lehren; 2. das Christentum rettet die Menschen von der schrecklichen geistigen und ökonomischen Knechtschaft, in die sie die Sozialdemokratie stürzt; 3. das Christentum predigt Liebe zu allen Menschen, es erscheint als die Religion des menschlichen Mitleids; die Sozialdemokratie dagegen predigt blutigen Bürgerkrieg und erscheint als die Religion des menschlichen Hasses; 4. das Christentum, als die Religion der Liebe, wird überall dort sogar mit Gewalt verfolgt, wo der Sozialismus, die Religion des Hasses, die Gewalt an sich reißt."

Ob es der orthodoxen Kirche gelingen wird, die sich von ihr abgetrennten Schäflein wieder unter einem Dache zu vereinigen, steht abzuwarten. Eins aber ist sicher; die orthodoxe Geistlichkeit hat jetzt erkannt, daß ein Priester zuerst ein Kämpfer für das Reich Gottes sein muß, und wird mit Heldenmut die heiligsten Güter der orthodox-russischen Volksseele schützen.

Es seien noch einige Worte gesagt über die Frömmigkeit des russischen Volkes im gegenwärtigen Momente. Wenn man vom russischen Volke in geistiger Beziehung spricht, so muß man in Betracht ziehen, daß man es mit zwei getrennten Teilen zu tun hat. Unmittelbar nach den Reformen Peters des Großen spaltete sich das bis dahin einige russische Volk; auf der einen Seite stand die Intelligenz, auf der andern das einfache Volk. Von jenem Zeitpunkt an ging jeder Teil seine eigenen Wege, verfolgte seine besonderen Interessen, ja man hörte sogar auf, sich gegenseitig zu verstehen. Schon der geistvolle, russische Schriftsteller J. S. Aksakoff verglich das russische Volk mit einem Lastwagen, von dem sich die scheugewordenen Pferde losgerissen haben und ohne Führer ziellos weiterstürmen, den Wagen hinter sich im Schmutze sitzen lassend. Unter dem Lastwagen verstand Aksakoff die große Masse des Volkes, unter den Pferden die sog. Intelligenz, die sich losgerissen hat vom Volke und aufhörte an der national-eigenartigen Entwicklung des Volkes teilzunehmen. Das Verhältnis ist bis heute dasselbe geblieben. Die gebildeten Kreise sehen jetzt wohl ein, daß sie an der Spitze der historischen Entwicklung des russischen Volkes stehen sollten. Es trat aber jetzt die traurige Tatsache zutage, daß sie nicht befähigt sind, auf die große Masse des Volkes erzieherisch einzuwirken,

weil sie das Verständnis für den russischen Volksgeist verloren haben, nicht die Laute verstehen, die aus der russischen Volksseele erklingen. Dies ist nicht nur in politisch-kultureller Beziehung der Fall, sondern auch in religiös-sittlicher.

Die russisch-orthodoxe Kirche blieb, wie in früheren Jahrhunderten, so auch bis in die neueste Zeit eine Volkskirche; der orthodoxe Glaube ist die Luft, die das russische Volk bis in die letzte Zeit atmete. Alles dies aber war der Intelligenz fremd geworden. Von der Zeit Peters des Großen an entfremdete sich die russische Intelligenz innerlich immer mehr der Kirche und es entstand jene tiefe Kluft, die wir heute zwischen beiden bemerken. Alles das, was der russischen Volksseele heilig und teuer ist, die alte orthodoxe Frömmigkeit, ist für die gebildeten Kreise eine unverständliche Hieroglyphe. Selbstverständlich konnten die stürmischen Tage der Revolution nicht beruhigend auf die Gemüter wirken, im Gegenteil, die Gegensätze verschärften sich immer mehr. Welches Bild sehen wir nun im gegenwärtigen Zeitpunkte? — Das russische Volk durchlebt eine religiös-sittliche Krisis; mit diesen Worten kann man die jetzige Lage charakterisieren. Nach wie vor steht die Intelligenz außerhalb der Kirche. Der eine Teil derselben ruht aus von den Freiheitsstürmen und verhält sich vollständig indifferent, ja feindselig zur Kirche. Der andere Teil jedoch will der Kirche entgegenkommen; nach ihrer Meinung wollen sie sich nicht von der Kirche lostrennen, sie wünschen in ihren Mauern zu bleiben, aber nur unter der Bedingung, daß sich die Kirche in Dogma und Kultus modernisiere. Man will orthodoxer Christ bleiben, aber nach seiner Facon glauben woran und was man will. Dieser Teil der Intelligenz fühlt sich berufen, die Aufgabe einer Reformation der Kirche auf sich zu nehmen.

Die große Masse des einfachen Volkes ist aber der Kirche treu geblieben. Sie erfüllt nach wie vor gewissenhaft alle ihre Bestimmungen und regelt ihr ganzes Leben nach den Grundsätzen des Christentums. In dem Glauben der Väter sucht und findet man Trost im Leiden und Kraft für den Lebenskampf. Wie früher, so gehen auch jetzt noch tausende und abertausende nach heiligen Stätten, um sich an den Gräbern der Heiligen Gottes geistig zu kräftigen. — Allerdings ist auch das einfache Volk nicht ganz verschont geblieben von den Wellen der stürmischen Freiheitsbewegung. Die Predigt des Materialismus und Sozialismus, die in den letzten Jahren an allen Enden Rußlands erscholl, drang auch hinein in die Masse des Volkes und ließ dort bemerkbare Spuren zurück. Der Kampf des Unglaubens mit dem religiösen Volksgeist versetzte der Volksfrömmigkeit manche schwere Wunde. Leute, aufgewachsen im Geiste der Kirche und noch bis vor kurzem gläubige Christen, traten über in das Lager der Gegner des orthodoxen Glaubens. Das ist gerade die schlimmste Folge der russischen Revolution, daß sie in den Leuten eine unbegrenzte Gier nach materiellen Gütern entfachte. Das allgemeine Glück, bessere soziale Verhältnisse geben tausenden keine Ruhe und machten sie zu Feinden der Kirche, der Führerin zum himmlischen Zion. Selbst die ungebildetsten Leute halten sich für befähigt, die schwierigsten sozialen Probleme zu lösen und treten auf als

Richter in Sachen des Glaubens und der Sittlichkeit. Diese Erscheinung ist besonders in den Industriezentren zu beobachten, wo die einfache Bevölkerung größtenteils in Fabriken usw. beschäftigt ist. Die große Masse des Bauernvolkes ist aber im Allgemeinen verschont geblieben vom Glaubensverfall, abgesehen von einem kleinen Teile, der durch die Propaganda verschiedener Sekten verleitet, dem orthodoxen Glauben entfremdet ist. Noch heute ergreift es den Ausländer mit Bewunderung, wenn er den einfachen, fast kindlichen Glauben bemerkt, durch den sich das russische Volk auszeichnet. Man mag vielfach glauben, daß dies ein blinder Glaube, ein Festhalten an den überlieferten äußeren Formen sei; doch dies ist nicht ganz zutreffend. Der aufmerksame Beobachter merkt bald, daß dieser Glaube seine tiefsten Wurzeln in der Volksseele hat. Er ist ein Schatz, der sich von Jahrhundert zu Jahrhundert vererbt hat und von dem das ganze Wesen des Russen erfüllt ist; bewußt hält er an ihm fest und bewußt fällt er zur Erde vor dem Kreuze, an dem sich die Erlösung der Welt vollzog. Kraft dieses Glaubens ertrug das russische Volk so manche Bedrängnis mit Geduld und Gottergebenheit. Dank der Frömmigkeit des russischen Volkes blieb Rußland vor den Schrecken der französischen Revolutionen bewahrt und geht wieder friedlichen Zeiten entgegen.

Schon viel Leid hat die orthodoxe Kirche erfahren müssen im Laufe der Jahrhunderte. Der drohende Halbmond suchte sie zu vernichten mit Feuer und Schwert, den Ansturm der Mongolen hielt sie standhaft aus. So wird sie auch aus dem Kampfe mit ihren jetzigen Feinden siegreich hervorgehen.

Vor einigen Monaten weilte ich in Kieff. Im berühmten Höhlenkloster der Heiligen Antonius und Theodosius richtete ich an einen der zahlreichen Pilger die Frage, was ihn bewege, mehrere hundert Werst zu Fuß nach Kieff zu gehen. Mit schmerzlichem Antlitz antwortete mir der treuherzige Pilgrim: „Weinen will ich an heiliger Stätte über unser Rußland, Väterchen, und zu Gott beten um seine Errettung." — Ja, allein von Gott und Seinen Heiligen erwartet das russische Volk sein Heil.

---

## Das Wiederaufleben alter Philosophie.

Von Otto Braun.

### III.

Noch eine andere Bewegung löste die italienische Renaissance in Deutschland aus: den Humanismus. Das ist in erster Linie keine Richtung auf tote Büchergelehrsamkeit. Nein, hier wurde die Bedeutung der reinen Menschlichkeit wieder entdeckt, hier wurde der unendliche Wert der Einzelpersönlichkeit wieder gefühlt. Von der breiten Masse, die sich im Schoße der traditionellen Kirche wohl fühlte, da sie des eigenen Denkens überhoben wurde, trennten sich Menschen, die ihren eigenen Weg gehen wollten: Die Emanzipation des Individuums ist auch der Grundzug des Humanismus. Und auch in ihm spielt die Freude an der Gottesnatur

eine große Rolle, wie es z.B. aus jenem berühmten Briefe des Willibald Pirckheimer vom September 1521 zu sehen ist. So waren denn Albrecht Dürer, Hans Sachs und Holbein ebenso Humanisten, wie Johann Reuchlin und Desiderius Erasmus v. Rotterdam. Bei diesen letzteren spielt nur noch das Interesse an den alten Sprachen und die Liebe zu antiker Bildung eine bedeutsame Rolle. Aber auch bei ihnen ist das dem Mittelalter gegenüber Neue, daß sie warmblütige, individuell empfindende Männer waren.

Darum ist es nur anzuerkennen, daß auch diese Zeit uns wieder lebendig gemacht wird. Da ist zunächst das wirklich prächtige Buch von Ernst Borkowsky: Aus der Zeit des Humanismus (Jena 1905); sodann die Neuausgabe der so interessanten und gehaltvollen Colloquien des Erasmus v. Rotterdam (br. 3 M. 1907). H. Trog hat die Gespräche übersetzt und eine Einführung dazu geschrieben, die ein Bild des äußeren Lebens des Erasmus und eine Geschichte der Colloquien gibt.

Vielfach in Zusammenhang mit Erasmus und den humanistischen Bestrebungen steht eine andere Persönlichkeit, von der unter uns noch oft ein ganz falsches Bild lebt: Theophrastus Paracelsus. Er ist der bedeutendste Reformator der medizinischen Wissenschaft am Ende des Mittelalters gewesen. Vor allem ist für die keimende Weltanschauung die Hingabe an die reine Erfahrung und das Experiment wichtig. Was uns aber so besonders angenehm entgegentritt, das ist die wahrhaft ethische Gesinnung, mit der sich Paracelsus seinem Berufe hingibt. „Der höchste Grund der Arzenei ist die Liebe!" Dieses Liebegefühl durchglüht sein ganzes Arbeiten und seine Schriften. Diese sind jetzt in prächtigen Neuausgaben vor uns wiedererstanden und dadurch erst den meisten zugänglich gemacht worden. Dr. Franz Strunz hat diese Arbeit geleistet. Es liegen vor „Das Buch Paragranum" (1903, br. 4 M.) und „Volumen Paramirum und Opus Paramirum" (1904, br. 12 M.). Außerdem hat Strunz Leben und Persönlichkeit des Paracelsus in einem gesonderten Bändchen behandelt (126 S. br. 4 M., 1903). Diese Einleitung ist mit großem Fleiße gearbeitet und benutzt in sehr glücklicher Weise an vielen Stellen die eigenen Worte des Paracelsus. Strunz fußt auf Sudhoff's klassischen Forschungen, er hat aber zum ersten Mal ein einheitliches und auf genauester Kenntnis des Details beruhendes Gesamtbild von Paracelsus entworfen.

Die Schriften des Paracelsus sind nicht nur als Ausdruck einer starken Persönlichkeit interessant, seine philosophischen Ideen sind von weittragender Bedeutung (vgl. dazu die Abhandlung von R. Eucken: Paracelsus' Lehren von der Entwicklung, in „Beiträge zur Einführung in die Geschichte der Philosophie"). Ich hebe hier nur den Gedanken des innerlichen Reiches Gottes hervor! Im Geiste besteht die wahre Kirche, innen in unserm Herzen ist der wahre Tempel. Ein eigentlicher Mystiker ist P. kaum zu nennen, wenn auch die Ideen des Meister Eckehart als Grundton in ihm lebten, ebenso wie die Naturfreude der italienischen Renaissance.

Paracelsus' Geist lebt fort in den Schriften des Johannes Amos Comenius.

„Dich Comenius, Dein Tun, Dein Hoffen, Dein Wünschen
„Ehren wird es der Mann, der zu den Guten sich zählt."

Diese Worte aus des Leibniz Nachruf bei dem Tode des Comenius bilden den Schluß seines Gedichtes, welches der Neuausgabe einer Schrift des gefeierten Pädagogen voransteht. 1904 ist das „unum necessarium", von Joh. Seeger ins Deutsche übertragen, wieder neu herausgekommen (br. 3 M.). Es ist keine pädagogische Schrift, vielmehr das Glaubensbekenntnis des am Ziel seines Lebens stehenden Mannes, ein Buch vom Wert des Lebens, ein Weisen des „Einen, was nottut." Comenius schrieb es als Siebenundsiebzigjähriger in Amsterdam, 1668. 20 Jahre nach dem erbittertsten Glaubensstreit wurde es veröffentlicht. Nach den schwersten Schicksalen, denen er als Angehöriger der Brüderunität ausgesetzt war, nach vielfachem Suchen als „Sehnender" (S. 181) im „Labyrinth" (S. 182) des Lebens hat er an diesem „Einzig Notwendigen" festgehalten; von ihm redet er in seinem letzten Werk.

Er war Mitglied der Brüderunität und hier wurzelt auch die Anschauung dieses Buches. Christus und die Bibel sind der Geist, das wahrhaft Wertvolle des Lebens, ihnen soll der Mensch folgen; „Auf Christum, als auf den einzigen Führer sehen und in seinen Fußtapfen wandeln." (S. 167.) Dabei kommt Comenius zu einer Mißbilligung der auf unfreien Glauben gerichteten dogmatischen Religionen. Sein Ziel ist eine freie Religion; hat er doch die entsetzlichste Verwüstung durch den Kampf verschiedener Bekenntnisse miterlebt. — Comenius ist Humanist. Bekannt ist ja seine Schätzung des Individuellen in der Pädagogik. So gibt er auch auf religiösem Gebiet, entgegen der Scholastik, Freiheit und auch dem irdischen Leben Wert und Ziel, sieht nicht wie jene nur im Jenseits Sinn und Reinheit. Sein Büchlein ist eine Anweisung zum christlichen Leben, eine Ethik, allerdings keine philosophische.

Ludwig Keller hat in seiner klaren, gut orientierenden Einleitung kurz des Comenius Leben skizziert und den Gegensatz von Humanismus und Scholastizismus markiert. — Auch äußerlich ist die Ausgabe sehr gediegen.

Die gewaltige religiöse Bewegung der deutschen Mystik fand noch einmal volle Würdigung durch den Dichter Angelus Silesius. Nicht selbstschöpferisch, wohl aber neu formend, ließ Joh. Scheffler als Angelus Silesius jene Ideen in seinem „Cherubimischen Wandersmann" 1657 wieder aufleben.

„Ich bin so groß als Gott, er ist als ich so klein:
„Er kann nicht über mich, ich unter ihm nicht sein." (S. 2.)
„Gott ist in mir das Feur, und ich in ihm der Schein:
„Sind wir einander nicht ganz inniglich gemein?" (S. 3.)
„Ich selbst bin Ewigkeit, wann ich die Zeit verlasse,
„Und mich in Gott und Gott in mich zusammenfasse." (S. 3.)
„Gott ist ein lauter Nichts, ihn rührt kein Nun noch Hier." (S. 4.)

So klingt die Mystik in den ersten Büchern an. Dann tritt Joh. Scheffler, bislang protestantischer Arzt in Schlesien, zur katholischen Kirche über (1653). Noch veröffentlicht er die Mystikerverse; aber 1675 fügt

er ihnen das streng dogmatische 6. Buch bei. Daher tönt uns die grelle Dissonanz von geistigem, innerlichem Glauben und rigorosem Kult aus den Liedern entgegen. Als Dichter der Kirchenlieder wirkt Scheffler weiter, und wird in verschiedenen Streitschriften sogar zum gehässigen Fanatiker.

„Miß Dir nicht Weisheit zu, wie klug Du Dir auch bist:
„Niemand ist weis' in Gott, als ein katholischer Christ." (S. 246.)

So heißt es schon am Schluß des cherubimischen Wandersmannes, der aus dem ewig frischen Born des Geistes in zeitlosem Land getrunken hatte, um doch einst auf dürrster Wüste dogmatischer Bedingtheit elend zu verschmachten. — Die vorliegende Ausgabe des Wandersmannes (Jena 1905, br. 5 M.) hat Wilhelm Bölsche eingeleitet und in moderne Ausdrucksform gebracht. Seine etwas mit Bildern überladene Skizze der beiden Glaubensarten, Dogmatismus und innerliche Religion, (er prägt dafür das Wort „Tiefenschau") führt gut zu Angelus hin, die Schilderung des Dichters ist treffend und klar.[1])

Schließen wir hieran die Erwähnung der Neuausgabe von Immanuael Swedenborgs Schriften, eines Mannes, für dessen Denken auch die Bibel von höchster Bedeutung ist. Seine „Theologischen Schriften" liegen vor (1904, br. 8 M.), übersetzt und eingeleitet von Lothar Brieger-Wasservogel. So sympathisch dem Referenten das Vorwort ist, so wenig angenehm berührt ihn die Einleitung. Trotzdem Br.-W. ausdrücklich sagt, er wolle seinen Autor nicht lobpreisen, äußert sich hier doch eine maßlose Überschätzung Swedenborgs. Br.-W. läßt allenfalls noch Platon, Spinoza und Goethe neben ihm gelten! Dabei kommt Spinoza zu gut und alle anderen Denker kommen zu schlecht weg.

Wenn Br.-W. sagt, Goethe wisse „bereits", daß unser geistiger Mensch Gott ist und die Welt geschaffen hat, so spricht daraus eine merkwürdige Unkenntnis der Entwickelung dieses Gedankens, den ja unsere Mystiker „bereits" haben und der zu Goethes Zeit Allgemeingut war. Damit erledigt sich Br.-W.s Behauptung, daß nur Swedenborg es verstanden habe, eine Religion auf diesen Gedanken aufzubauen. Unerfreulich wirkt der Vorwurf der Geistlosigkeit gegen Linné; Br.-W. scheint den unermeßlichen Wert der Systematik nicht zu kennen. — Im Übrigen gibt die Einleitung ein nicht sehr klares Bild von Swedenborg's Lehren. Ich erwähne nur, daß er den Darwinismus in gewisser Weise antizipiert hat.

Die Grundlage der philosophischen Anschauung Swedenborgs ist, daß er im Geist das Wesen der Welt sieht; das Geistige wollte erscheinen und kleidete sich in die Form des Körperlichen. Um sich den Menschen verständlich zu machen, übernahm Swedenborg sämtliche Begriffe der Bibel und deutete sie symbolisch um, so wurde er der „letzte große Kirchenvater." Ich bezweifele, daß er uns wirklich noch viel bedeuten kann. Es ist aber jedenfalls ein Verdienst der Ausgabe, den verdienstvollen Mann, dem oft Okkultismus vorgeworfen wird, als durchaus ernstzunehmenden Denker erscheinen zu lassen.

[1]) In diesen Zusammenhang gehört auch: Sebastian Franck: Paradoxa (8 M), das mit guter Einleitung von Lehmann eben erschienen ist.

Den Schriften geht die Selbstbiographie voraus, es folgen Aussprüche von Kant, Jung-Stilling, Lavater über Swedenborg, ausgewählte Briefe von ihm ꝛc.

Einmal im Norden, wollen wir gleich jenes Dänen gedenken, dessen Werke jetzt alle ins Deutsche übertragen sind: Sören Kierkegaard. Eine Auswahl aus seinen Tagebüchern ist bei Diederichs erschienen, unter dem von ihm selbst gewünschten Titel „Buch des Richters" (1905, br. 3 M.). Hermann Gottsched, der schon in dänischer Sprache die Tagebücher ediert, hat eine sehr geschickte Auswahl getroffen, die jeden, der diesen anziehenden und tiefen Geist noch nicht kennt, für ihn erwärmen wird. Die Einleitung gibt in aller Kürze das Notwendige; zwei Porträts dienen zum Schmucke. Nach sachlichen Gesichtspunkten ist die Auswahl zusammengestellt; am meisten interessieren die Abschnitte: Kierkegaard und Regine Olsen, K. und die Ideale, K.s Schwermut. Über K.s Philosophie hören wir wenig; es sind persönliche Dokumente, die sein eigenartiges Seelenleben kennzeichnen. Philosophisch war er bekanntlich schärfster Gegner der spekulativen Philosophie, namentlich Hegel's. „Hegel . . . . so ein ekliger Professor, der die Notwendigkeit von allem ganz durchschaut hat und das Ganze ableiern kann: ihr Götter!" Die Subjektivität der Wahrheit stand ihm fest. Überall drang er auf's Praktische, Eudämonistische. Er kämpfte gegen die bestehende Kirche und wies auf das Urchristentum als das wahre Christentum hin.

Anziehender als seine Lehre ist seine Persönlichkeit, die oft an Nietzsche erinnert. Der Grundzug seines Wesens ist tiefste Schwermut, die in der Familie erblich war. Diese brach gerade dann hervor, wenn er in Gesellschaft oder sonst mit seinem blendenden Witz alle bezaubert hatte. „Ich komme eben aus einer Gesellschaft, in welcher ich die Seele war. Witze strömten aus meinem Munde, alle lauschten und bewunderten mich — aber ich ging . . . . und wollte mich erschießen." „Wie eine einsame Tanne, egoistisch abgeschlossen und nach dem Höheren gerichtet, stehe ich da, werfe keinen Schatten, und nur die Waldtaube baut ihr Nest in meinen Zweigen." „Es kommt mir vor, als wäre ich ein Galeerensklave, mit dem Tode zusammengekettet; so oft das Leben sich rührt, rasselt die Kette, und der Tod läßt alles verwelken — und dies geschieht jede Minute."

Diese Schwermut ist es auch, die mit eisiger Faust die Blüte der innigen Liebe zu Regine Olsen zerdrückt.

Mit dem Verhältnis zu seiner Braut beschäftigt sich auch eine Publikation des Insel-Verlages (1904, br. 1.50 M.). Hier sind Briefe an Regine und Aufzeichnungen aus dem Nachlaß von Henriette Lund herausgegeben, die ihr Regine, die spätere Frau Schlegel, anvertraut hat zu diesem Zwecke. Wir erhalten so zusammen mit den Tagebüchern genauen Aufschluß über die inneren Vorgänge. 1840 verlobte sich Sören mit der 18jährigen Regine, 1841 hob er das Verlöbnis auf — das ist das Äußere. Was war geschehen? An eine Untreue kann niemand denken, der K. kennt. Nein — er hatte erkannt, daß seine lastende Schwermut Regine in der Ehe unglücklich machen müsse. Nun aber zog er sich nicht

nur zurück von ihr, indem er ihr etwa den wahren Grund sagte – nein, er sorgte für ihr Glück besser! Er stellte sich mit aller Absicht so, als wäre seine Liebe zu ihr erloschen, er suchte sie in jeder Weise innerlich von sich loszulösen – und litt dabei namenlos, denn er liebte sie mit allen Kräften. Das ist etwas beinahe unmenschlich Heroisches! Aber wie muß auch sie gelitten haben!

So gab er, um sie abzustoßen, den Roman „Das Tagebuch des Verführers" (Neuausgabe Insel-Verlag 1905) heraus, in dem er einen erotischen, mit der Braut frevelnd spielenden Mann schildert. Das sollte sie als ein Abbild seines Fühlens verstehen – und wie fern lag ihm das in Wirklichkeit!

Fast zwei Jahrhunderte müssen wir zurückgehen, um in Frankreich einem eigenartigen Geiste zu begegnen, der in seiner Grundtendenz mit der verneinenden Seite Nietzsche's fast identisch ist: de la Rochefoucauld. Seine „Betrachtungen oder moralische Sentenzen und Maximen" sind in Übersetzung von Ernst Hardt neu herausgekommen (1906, br. 3 M.). Im Jahre 1665 erschien dies Bändchen anonym zum ersten Male. Es geißelt mit zersetzender Kritik die Scheinheiligkeit und Sittenverderbnis seiner Zeit und erhebt sich dabei über die Zeit. „Unsere Tugenden sind nur verkappte Laster" – das ist die Grundanschauung; die einzige Triebfeder des Handelns ist die Eigenliebe. So ist er durchaus negativ, es fehlt hinter der Verneinung die positive Weltanschauung. (Vgl. dazu meinen Aufsatz: La Rochefoucauld und Nietzsche in der „Philosophischen Wochenschrift" Dezember 1906.)

Ein Jahrhundert später als La Rochefoucauld veröffentlichte Vauvenargues ein Bändchen Maximen, die aber an philosophischem Gehalt hinter denen Rochefoucaulds weit zurückstehen. Es sind fast nur Beobachtungen ganz alltäglicher Geschehnisse, die er in nicht einmal prägnante Formen gießt. „Niemanden zurückweisen: ein Wahlspruch der Schlauen." (S. 16.) Man muß die Rüstigkeit des Leibes pflegen, um die des Geistes zu erhalten." (S. 13.) Das sind billige Wahrheiten, die nichts Positives geben können, wohl auch nicht wollen. Ergreifend ist das Schicksal ihres Urhebers. Der 1715 geborene Schriftsteller verbrachte den größten Teil seines Lebens als Offizier. Erst in den letzten von entsetzlicher Krankheit zerquälten Lebensjahren fand er Trost und Befriedigung in geistiger Arbeit, die ihm so mehr gab, als er selbst schaffen konnte. – Das kleine Büchlein ist nun wieder herausgekommen, von Ernst Hardt übersetzt und kurz eingeleitet. (1906, K. br. 2.50.) Der Herausgeber hält sich von jeder Überschätzung seines Autors fern.

Größer als diese beiden, wenn man auf das Positive seines Schaffens sieht, ist Descartes Zeitgenosse Blaise Pascal. Seine beiden Hauptwerke auf philosophischem wie religiösem Gebiete sind in deutscher Sprache erschienen: 1905 die „Pensées" und 1907 die Briefe gegen die Jesuiten „lettres provinciales."

Die „Gedanken" hat Eucken mit einem schönen Geleitwort versehen. Auf die Bedeutung Pascals auch für uns weist Eucken hin, indem er ihn

als Bundesgenossen begrüßt im Kampf gegen äußerliche Verflachung. (S. XV.) Eucken gibt in großen Linien die innerliche Entwickelung Pascals. Schön werden seine Ausführungen durch die Einleitung von Herber-Rohow's ergänzt, der auch das Werk übersetzt hat.

In den Pensées spiegelt sich die ganze Entwickelung Pascals wieder; vom rein wissenschaftlichen Mathematiker durch die Zeit des Kampfes von Wissenschaft und Religion bis zum tief Gläubigen, der sich auch von seiner Kirche weder freimachen kann noch will. Pascal sieht als sehr begabter Jüngling sich von der Mathematik vollkommen befriedigt. Dann begegnet ihm zum ersten Mal, durch zwei Ärzte jansenistischer Richtung verkündet, die Macht der Religion. Er begeistert seine ganze Familie für sie; seine Schwester Jaqueline wird später sogar Nonne in Port-Royal, dem Kloster der reformatorischen Strömung. Für Pascal selbst aber folgen noch Jahre bittersten Kampfes des Glaubens mit der Wissenschaft; erst seine hoffnungslose Liebe zu Mlle. Roannez zieht ihn aus der Betäubung durch ein Genießerleben in dem entsagungsvollen Frieden Port-Royals.

Die zweite Hälfte der übrigens erst nach seinem Tod herausgegebenen und wegen der Verfolgung des Jansenismus redigierten ‚Pensées' trägt einen rein religiösen Charakter. Die feine Beobachtungsgabe, die Treffsicherheit und die Charaktergeschichte derselben vor allem machen sie wertvoll.

Für den Jansenisten Dr. Arnauld trat Pascal in seinen Jesuitenbriefen auf. Sie enthalten eine feine, geistvoll spöttische Abfertigung des jesuitischen Prinzips im formvollendetsten Plauderton. Dieser Ton wandelt sich zum Schluß, in den direkt an einen Jesuitenpater gerichteten Briefen vor allem, zu einer ernsten, gehaltvollen Fassung. Die Form dieser Briefe, ihre vollendete Sprache erschlossen eine neue Ära in der französischen Literatur. Über den Inhalt orientiert trefflich die Einleitung Christliebs. Er kennzeichnet fein die beiden Strömungen in der katholischen Kirche: die sozialistische Tendenz des Augustin und die individualistische des Pelagius. In seiner Unterordnung unter die Einheit der Kirche und seiner Liebefähigkeit ähnelt Pascal dem Augustin, und so kämpft er gegen die eigensüchtige Verflachung und Ausnützung des Pelagius durch die Jesuiten, die doch gleichzeitig auch ein niederes sozialistisches Motiv vertreten. Durch die Sündenvergebung ihrerseits erkaufen sie sich den Gehorsam der Menschen, von denen sie auch gegen Gott nur Gehorsam, nicht Liebe verlangen. Gegen dieses Prinzip kämpft Pascal, und raubt doch seinen Argumenten ihre größte Kraft, weil er nicht mit der Kirche brechen kann, ja sogar an ihre sinnfälligen Wunder mit heißer Liebe glaubt. Sein Erkennen ihrer Schäden einerseits, und sein Glaube an sie andrerseits führen zu einem Dualismus, wie er natürlich ist bei einem Manne, der, in die exakteste Wissenschaft eingearbeitet, sein Leben in stiller Gottversenkung mit dem eisernen Reif der Askese umgürtet beschloß. Aber nicht unfroh, nur streng gegen sich ist dieser Glaube, zu dem ihn edle, suchende Liebe nach der Wahrheit trieb; das Finden gestaltet sich ja immer individuell.

Eucken sagt, er kämpfte „einerseits gegen eine rationalistische Ver-

flüchtigung und skeptische Zersetzung der Religion im Lager der Aufklärer, andrerseits gegen ihre Verflachung und Verweltlichung im Lager der Jesuiten" („Pensées", S. VII). Die beiden vorliegenden Bücher geben ein Bild dieses Kampfes und trotz all' seiner Fehler und aus heterogenen Anschauungen einen Eindruck von Pascals stark religiöser Persönlichkeit.

Schließlich noch ein moderner Franzose: Hippolyte Taine. Drei wichtige und schöne Werke liegen in prächtigen Übersetzungen von Ernst Hardt vor: Reise in Italien (2 Bd. à 5 M. 1904), Aufzeichnungen über England (5 M.) und Philosophie der Kunst (2. Aufl. 1907 8 M.). Taine ist in seinem Denken zu stark von den Positivisten beeinflußt, hat aber auch viel von Spinoza, Goethe und Hegel gelernt und zeigt daher Verständnis und Neigung zur Metaphysik. Diese hat nach ihm die Aufgabe, die einzelnen Gesetze der Wissenschaften auf eine Formel zurückzuführen. Alles in der Welt ist nämlich von Gesetzen beherrscht. Daraus entspringt seine bekannte Kunsttheorie: Künstler und Kunstwerk sind Produkte der Umgebung, des Milieu." Das ist ein sehr fruchtbarer Gedanke — nur ein einseitiger: Das Kunstwerk hat noch tiefere Gründe, metaphysischer Art, und diese bedingen eigentlich erst seinen Charakter als Kunstwerk! Aber es ist vor allem verdienstvoll an Taine, mit welchem feinen Kunstverständnis er seine These zu entwickeln und zu beweisen sucht; und darin liegt das Interessanteste und für jeden Anregende an seinen Werken.

Wir kehren aus Frankreich nach Deutschland zurück und begegnen in der Zeit, die das große Deutschland von Anfang des 19. Jahrhunderts vorbereitete, einem eigenartigen Geiste, der in seiner Art für das kommende Neue kämpfte: Johann Christoph Lichtenberg. Aus seinen zahllosen Aufzeichnungen hat Wilhelm Herzog eine Auswahl herausgegeben, die das Interessanteste von ihm enthält (1907, 2 Bd. br. 8 M.). Eine Einführung hat Alexander von Gleichen-Rußwurm in einem Sonderheftchen zugefügt. Um Lichtenberg vielen nahe zu bringen, war diese Auswahl sehr notwendig; denn wer kann sich die Zeit nehmen, sich durch die dicken Bände der Ausgabe von Leitzmann hindurchzuarbeiten? Und doch ist die Bekanntschaft mit diesem witzigen und dabei tiefem Geist sehr wertvoll! „Wo er einen Spaß macht, liegt ein Problem verborgen" (Goethe). „Er lebte in der Zeit, als sich die neue Weltanschauung zu rühren begann und hat in seiner Weise ihr Kommen befördert, indem er an den Grundvesten des Alten mit seiner Satire rüttelte." „Die Größten lehnten sich auf und bauten neue Systeme wie Kant . . . . ein bel-esprit aber nach Art Lichtenbergs resignierte sich und spottete und spann über die Trümmer das Gewebe zierlicher Gedanken" (aus der Einführung).

Lichtenberg gehört zu den ersten, die den Zusammenhang der Gelehrtenwelt mit der übrigen Menschheit und deren Interessen vermittelte und anbahnte. Er war ein „Kalendermann", d.h. er schrieb sehr viel in den Kalendern und Almanachen, die damals unsere Zeitschriften ersetzten. „Früher führte kein Pfad aus dem Studierzimmer eines Professors in das Leben des Tages. Lichtenberg gehört zu den ersten, die mit der Tradi-

tion brechen und mit denen infolgedessen unsere Aufklärungszeit beginnt" (a. d. Einf.).

Lichtenberg starb 1799, als die gewaltige Entfaltung des Geisteslebens in Deutschland schon begonnen hatte. Dieser großen Epoche wenden wir uns jetzt zum Abschluß unserer Übersicht zu. Mit ihr beschäftigen sich zunächst die Auswahlbände „Erzieher zu deutscher Bildung", die Schelling, Fichte, Herder, Hamann, Schiller, Schlegel ꝛc. in Auszügen aus ihren Werken vorführen. Dadurch wird gewiß viel Gutes gewirkt. Eine solche Zerhackung der Werke unserer Größten ist aber wohl doch nicht ihrem Geiste und dem Werte ihrer Ideen angemessen. Die zusammenhängende Ausgabe eines charakteristischen Werkes ist gewiß wertvoller.

Diese Neubelebung ist bis jetzt bei Diederichs nur Hegel zuteil geworden, und das begrüßen wir mit aufrichtigem Danke.

Von ihm ist das bisher ungedruckte „Leben Jesu" aus dem Nachlaß herausgegeben und eingeleitet von Paul Roques (1907, br. 5 M.), sodann seine Religionsphilosophie, mit einer langen historischen Einführung und 100 S. Anmerkungen und Erläuterungen von Prof. A. Drews (1905, br. 13 M.).

Das „Leben Jesu" ist kaum ein Fragment zu nennen, es lag in Reinschrift vor. Hegel hat es im Mai 1795 begonnen, in seiner Hauslehrerzeit in Bern. Es entstanden erst einzelne Aufzeichnungen, allmählich reifte das Ganze. Von der traditionellen Kirche macht sich Hegel immer mehr frei; ihm kommt es auf subjektive Religion an, auf eine „Volksreligion" der Vernunft. Christus ist ihm ein Mensch, in dem sich das Göttliche am klarsten dargestellt hat. Dieses Göttliche ist das wahre Selbst des Menschen; diesen göttlichen Funken gilt es auszubilden. Von den Wundern sieht Hegel ganz ab und legt das Hauptgewicht auf die Predigten, die er aus dem Grundgedanken heraus und mit Unterlegung eigener Ideen weiter ausführt. Er glaubte eben in Christus seine eigenen, zum Teil mystischen Gedanken wiederzufinden. Das Leben Jesu aber stellt er ganz realistisch dar, ohne den Glanz der Erzählung durch eigene Bemerkungen zu stören. Als Philosoph und Helden stellt er ihn hin und glaubt sein Wesen am tiefsten zu begreifen, wenn er ihn als eine Verkörperung der „Liebe" auffaßt.

Es sei hier auch empfehlend hingewiesen auf H. Nohl's Buch: Hegels theologische Jugendschriften nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin. Tübingen. Mohr 1907. 6 Mk. Das Buch enthält: Fragmente über Volksreligion und Christentum; das Leben Jesu (auch einzeln für 1,50 Mk.); der Geist des Christentums und sein Schicksal (einzeln für 3 Mk.); Systemfragmente von 1800. Als Anhang Entwürfe und eine Chronologie der Manuskripte. D. H.

So meint Hegel schon damals, durch philosophische Vertiefung der Lehre Christi eine innere Religion schaffen zu können. Auch nachdem er ganz Philosoph geworden war und mit seiner tiefen Weltanschauung die Geschichte lebendig gemacht hatte, hielt er an dem Christentum fest, ja, zu sehr fest: der Theologe klebte ihm an! So ist es leicht verständlich, wie gegen ihn der Vorwurf erhoben werden konnte, er hätte aus per-

sönlichen Rücksichten der „Staatsreligion" zu viel Konzessionen gemacht. Wie dem auch sei, seine Religionsphilosophie durchleuchtet das Christentum mit Hegels spekulativen Ideen und darin besitzt sie ihren unaufgebbaren Wert. Können wir auch nicht bei seinem panlogistischen Monismus stehen bleiben, so ist doch die spekulative Vertiefung des Weltinhaltes und der Religion durch Hegel ein wichtigster Wegzeiger für unser eigenes religiöses Suchen.

Die Einleitung von Drews ist schon allein für sich wichtig; sie zeichnet in sehr eindringender Weise die Entwickelung der Spekulation vor Hegel, dessen eigene Fortbildung bis zu seinem Tode 1831 und das weitere Schicksal des Systems. Die Erläuterungen, meist sachlicher Art, sind äußerst willkommen und werden vielen erst das Verständnis für Hegels schwierige Ideen aufschließen. Auch die gediegene Kritik ist sehr erwünscht. Drews macht mit Recht auf die Fehler des Panlogismus aufmerksam, daß er den in unserem Bewußtsein enthaltenen Begriff von Gott mit Gott selbst, absulut genommen, identifiziert, während doch unser Bild von Gott von diesem selbst scharf zu scheiden ist. — Jedenfalls können wir die schöne Ausgabe des berühmten Werkes allen denen aufs dringendste empfehlen, die ein wirkliches Sehnen nach einer Religion des Geistes bewegt. Denn die Philosophie muß heute den Boden bereiten für eine neue Religion; unsere Theologie versagt dabei.

Ein anderer Verlag hat inzwischen mit prächtigen Neuausgaben der spekulativen Philosophen begonnen: Fritz Eckardt in Leipzig. Er hat eine Schelling-Ausgabe herausgebracht, die in 3 Bänden die Hauptschriften bringt. Die Ausgabe ist vorzüglich gearbeitet und gut ausgestattet. Der Verlag gedenkt seine Tätigkeit in der eingeschlagenen Richtung fortzusetzen,[2]) wir müssen das als eine Kulturtat begrüßen.

Mannigfach sind Ausgaben der schönen Literatur der klassischen Zeit. Da ist der von Chamberlain glänzend eingeführte Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe, weiter Goethes Briefwechsel mit einem Kinde, mit einer sehr guten Einleitung von Jonas Fränkel; Fr. Schlegels Lucinde, mitsamt Schleichermachers vertrauten Briefen darüber; die herrlichen „Romantischen Märchen" von Brentano und Tieck (1. Band). Schiller und der Herzog von Augustenburg, in Briefen, herausgegeben von Hans Schulz (1905 br. 5 M.). U. a. m. Adolf Bartels hat Eckermann's berühmte Gespräche mit Goethe in zwei schönen Bänden herausgegeben (1902, br. 6 M.). Die Einleitung von Bartels tritt mit aller Wärme ein für die Wichtigkeit der Gespräche zur Goethe-Kenntnis. Der Ton dieser Einleitung mit dem starken Durchdrungensein von eigener Einsicht in Goethe und in die Mängel unserer Zeit, mag jedoch manchen abstoßen. Darin aber muß man B. beistimmen: Die Gespräche sind für jeden aufmerksamen Leser ein herrlicher Schatz. Auch die selbstbiographische Einleitung Eckermann's

[2]) Inzwischen ist Fichte z. T. erschienen, Schleiermacher folgt im Herbst.

mag besonders fesseln. Diese schlichte Erzählung hinterläßt den deutlichen Eindruck: Eckermann war nicht so klein, wie ihn viele heute machen wollen.

Wir stehen am Ende unserer Wanderung. Das Werk einer großartigen Rezeption ist im Gange – hoffen wir, daß daraus eine wahrhafte Renaissance werde, d.h. eine Wiedergeburt aus unserm eigenen Geiste, und endlich eine neue Kulturentfaltung, eine innerliche Religion und Geisteskultur entstehen möge!

---

## Zur Abstammung des Menschen.

**Von Ludwig Weis.**

Am 10. Februar dieses Jahres hielt hier in Darmstadt ein Herr August Krahl, Jena, der sich Schüler Häckels nannte, einen Vortrag mit Lichtbildern über die Abstammung des Menschen. Er sprach von Vorwürfen, welche neuerdings Häckel gemacht würden, die Sache bliebe jedoch richtig. Er hat Recht. Denn er zeigte nachher in einem Lichtbild die Gleichheit der Eier verschiedner Säugetiere, auch des Menschen. Er hätte auch zeigen können, daß alle Lebewesen, Pflanzen, Tiere und Menschen sich aus einer Zelle entwickeln. Trotz dieser äußerlichen Gleichheit entwickelt sich jedes Ei oder jede Zelle infolge einer inneren unbekannten Kraft zu der Form der Eltern, oder des Lebewesens, woher es stammt. Wo aber stammt das erste Lebewesen her? Wie war Urzeugung möglich?

Der Redner verwarf mit Recht die Annahme, die ersten Lebewesen stammten von einem anderen Weltkörper, denn dann hätte man zu fragen, wie war dort Urzeugung möglich? Er gab zu, daß die wissenschaftlichsten Beobachtungen festgestellt hätten, überall da, wo man früher Urzeugung angenommen habe, bei Infusorien, habe man vorhandene Lebensanfänge, Keime, Sporen gefunden. Er gab auch zu, daß der Chemiker komplizierte Stoffe herstellen könne, vielleicht auch den kompliziertesten, das Eiweiß, an das in den Lebewesen das Leben gebunden sei, aber ein Lebewesen werde er nie herstellen können. In der Natur jedoch müsse Urzeugung stattgefunden haben, denn Lebewesen seien tatsächlich vorhanden. Die Natur hätte vielleicht Trillionen von Jahren gebraucht, ein Lebewesen zu bilden; der Unterschied vom Leblosen zu einem Lebewesen sei überdies nur ein schrittweiser, und die Zwischenformen seien verloren gegangen; noch jetzt könne Urzeugung stattfinden, indessen bei den geringen Unterschieden des Leblosen und des Lebenden nehme man sie nicht wahr.

Nun, wenn die Natur Trillionen Jahre lang kein Lebewesen machen konnte, so verharrt sie, dem Gesetz der Beharrung zufolge, in alle Zeit hinein in dem alten Tun und Treiben. Im Übrigen sind die dem Lebewesen vorhergehenden Stoffe, Wasser und Mineralien, in der Natur vorkommende chemische Verbindungen oder Elemente. So wenig aber wie im chemischen Laboratorium, so wenig wird in der Natur eine leblose chemische Verbindung den Sprung machen zur Bildung eines Junge machenden, sich fortpflanzenden, oder auch nur durch Teilung sich vermehrenden

Lebewesens. Der Übergang von einem nicht Junge machenden Gebilde zu einem der Fortpflanzung oder der Vermehrung fähigen ist ein Sprung, und die Rede von schrittchenweisem Übergang wird dadurch nicht wahr oder wissenschaftlich, daß sie schon oft gedruckt wurde.

Der Redner zeigte dann auf einem Lichtbild neun verschiedene Embryonen von Säugetieren im „Fischstadium", darunter auch den des Menschen. Nicht von einer Gleichheit, die in diesem Stadium nicht mehr nötig ist, nur von großer Ähnlichkeit konnte man dabei reden. Weitere Bilder von Affenknochen und Affen sollten zeigen und zeigten, daß der Mensch nicht vom Affen abstammen könne, sondern nur von untergegangenen, noch nicht gefundenen Zwischenstufen. Wenn dies aber ist, wozu dann der Lärm? Dann fällt ja aller Streit weg. Denn daß der Mensch leiblich zum Säugetiertypus gehört, daran zweifelt wohl niemand. Nur gegen die früher und jetzt noch mit Nachdruck behauptete Abstammung des Menschen vom Affen eiferte man.

Geologische Formationen zeigen, daß lange, ehe es Säugetiere gab, wirbellose und niedere Wirbeltiere vorhanden waren. Wie weit die Temperatur der erkaltenden Erde, der Salzgehalt der Meere und anderes dabei Einfluß hatten, davon sprach der Redner nicht, er ermüdete nur bei der immerwährenden Wiederholung, die Natur habe Hunderttausende, ja Trillionen von Jahren zur Verfügung, und mache Schrittchen für Schrittchen. Unwillkürlich fragte man, was ist diese Natur? Wo wohnt sie? Die Wissenschaft zeigte, daß kleinste Gewichtsmassen, die man Atomgewichtsmassen nennt, als Kräfte oder Energien von gesetzlich bestimmter Wirksamkeit die Bausteine der Weltkörper bilden und in dieser Tätigkeit verharren. Damals sprach noch niemand von Natur. Erst seit Pflanzen, Tiere und Menschen, und zwar philosophierende Menschen sind, spricht man begeistert von der Natur als einem Ganzen.

Niemand wird sagen, daß anfangs die Summe der Kräfte der Weltkörper allein, oder dann vereint mit den Kräften der Pflanzen, der Tiere und der Menschen eine einheitlich wirkende Natur oder Naturkraft habe entstehen lassen. Dieses einheitlich gedachte Naturganze, für das man sich so gern und so viel begeistert, ist keine einheitliche Naturkraft. Dieses einheitliche Naturganze als solche Kraft gedacht, ist nur ein Phantasiegebilde. Neuerdings freilich schreibt man dieser gedachten Natur nicht nur das Vermögen zu, Schrittchen für Schrittchen neue Lebensformen zu erzeugen, sondern auch das Vermögen, Auswahl zu treffen. Nicht alle Tiere können Säugetiere werden. Niedere Lebewesen bleiben neben höheren. Die Natur muß also auswählen, oder Vorsicht üben, denn sie muß bestimmten Keimen die Anlagen der Entwickelung zum Säugetiertypus mitgeben. Ja, sie mußte, da der Affe nicht der Stammvater des Menschen sein kann, einem anderen Keim dessen Anlagen geben; sie mußte sogar für Brennmaterial zum Hausbrand und zur Industrie sorgen, ehe die Menschen ins Dasein traten.

Nicht von dieser Natur ist hier weiter zu reden, sondern von der Tatsache, daß der Mensch leiblich dem Säugetiertypus angehört. Als

Lebewesen, zumal als Säugetier, muß dieser Leib denselben gesetzlichen Verhältnissen unterworfen sein, wie die Lebewesen, zumal die Säugetiere. Da nun die wissenschaftliche Beobachtung fand, daß höhere Lebewesen, auch die Säugetiere, noch Reste einer niedrigeren Entwickelungsform besitzen, so ist es nicht auffallend, daß auch beim Menschen solche Reste gefunden werden, z.B. die Behaarung des Embryo. Nicht jedoch diese Behaarung ist, wie der Redner meinte, das Auffallende und Wesentliche, sondern die Tatsache, daß der Mensch trotzdem als Nackthäuter geboren wird. Und in unserer für Nacktmalerei schwärmenden Zeit sollte man diese Tatsache dem Menschen als einen Vorzug anrechnen.

Pelzhaarige kletternde Vierhänder mit einem an die Sinne gebundenen Denken, Wollen und Fühlen sind die Affen. Nackthäutige Zweihänder, die mit zwei Füßen aufrecht gehen, deren Gesicht aufwärts zum Himmel schaut, und die mit einem Kultur, Kunst und Wissenschaft erzeugenden Denken, Wollen und Fühlen begabt sind, sind die Menschen. Der Mensch ist mehr als Knochen, mehr als ein Embryo, über den er hinauswächst. Er ist auch Gefühl, und zwar nicht nur das sinnliche Gefühl, das auch die Tiere haben, welches unmittelbar zum Bewußtsein bringt, ob etwas angenehm oder unangenehm ist, Lust oder Unlust bereitet, sondern sein Gefühl bringt auch zum Bewußtsein, ob etwas ästhetisch schön oder häßlich, sittlich gut oder schlecht ist. Diese Gefühle nannte ihr Entdecker, Prof. Lazarus, ideale Gefühle; und diese Gefühle sind nach ihm zugleich die Wurzeln des Höchsten, was die Volksseele erzeugen kann: der Religion. Im Altertum begeisterten diese das Denken und Wollen erhebenden Gefühle für das höchste Vorbild, für Gott, als die höchste Idee des Wahren, Guten und Schönen. Heute können diese das Denken und Wollen erhebenden Gefühle begeistern für einen Gott, der in seiner Herrlichkeit der allmächtige Schöpfer einer gesetzlich bestimmten Welt ist und, als Vater seiner Menschenkinder, die Wahrheit, Treue, Güte und Liebe. Wenn daher die Menschen diese das Denken und Wollen erhebenden Gefühle, welche zugleich die Wurzeln aller Kunst, Kultur und Wissenschaft sind, wieder in sich lebendig werden lassen, so werden sie auch wissen, woher sie stammen und wem sie ein ideales Leben danken, das allein des Menschen Leben lebenswert macht.

Festzuhalten ist noch der Spruch am Schluß des Vortrages. Während der ganzen, fast drei Stunden langen Dauer desselben ward das Wort Geist nicht genannt. Am Ende aber ertönte laut in den Saal hinein die dunkle Weisheit: „Wie der Zucker süß, das Salz salzig, so sind Materie und Geist eins!" Das ist so tiefsinnig dunkel, wie Hegels Satz: das Sein des Geistes ist ein Knochen.

Das letzte Lichtbild war ein erfreuendes Brustbild Goethes, des Anhängers des französischen Naturforschers Lamarck, der als Vorgänger Darwins gefeiert wird, Goethes, des Entdeckers des menschlichen Zwischenkiefers und des Forschers im Gebiete der Entwicklung bei Pflanzen und Tieren. Einwand muß man aber dagegen erheben, daß Goethe ein Mitbegründer jener Entwickelungslehre gewesen sei, mit deren Anerkennung zugleich eine neue Religion und Sittlichkeit verbunden sein soll. Er sagte am 11. März 1832

zu Eckermann: „Dennoch halte ich die Evangelien alle vier für durchaus echt, denn es ist in ihnen der Abglanz einer Hoheit wirksam, die von der Person Christi ausging und die so göttlicher Art, wie nur je auf Erden das Göttliche erschienen ist. Ich beuge mich vor ihm als der göttlichen Offenbarung des höchsten Prinzips der Sittlichkeit. Mag die geistige Kultur nur immer fortschreiten, mögen die Naturwissenschafter in immer breiterer Ausdehnung und Tiefe wachsen und der menschliche Geist sich erweitern wie er will, über die Hoheit und sittliche Kultur des Christentums, wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet, wird er nicht hinauskommen".

---

# Besprechungen.

**R. Wielandt:** Der politische Liberalismus und die Religion. Eine Mahnung an den deutschen Liberalismus. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht. 1908. 0,50 *M*.

Die Wielandtsche Broschüre ist eine Mahnung an den deutschen Liberalismus, bei seinen Zielsetzungen und Bestrebungen auch den Faktor der Religion, und zwar die überlieferte christliche und ihre Kirchenorganisation, in gebührender Weise in Rechnung zu stellen; denn, daß er das nicht tut, ist seine Schwäche. W. bemüht sich zu dem Zweck, jenen Kreisen Kirche und Religion als wirkliche Machtfaktoren des menschlichen Lebens verständlich zu machen und innerlich nahe zu bringen. Es ist höchst interessant und anregend, diese so ganz anders gerichteten Ausführungen mit den Ausführungen von R. Liebe im vorigen Heft unserer Zeitschrift zusammenzuhalten und wir empfehlen W's Broschüre gern auch unter diesem Gesichtspunkt.

Th. Steinmann.

**Die Stetigkeit im Kulturwandel.** Eine soziologische Studie von A. Vierkandt. Duncker & Humblot. Leipzig. 209 S. 5 *M*.

Der Verfasser beschäftigt sich in dieser Studie mit dem Problem des Mechanismus des Kulturwandels. Er spricht im Vorwort aus, daß die dem Problem von ihm widerfahrene Behandlung nur die Bedeutung eines vorläufigen Versuches haben könne und knüpft daran den Wunsch, es möchte durch seine Arbeit einer eindringenderen Untersuchung des Themas der Weg bereitet werden. V's Studie ist sicherlich in hervorragender Weise dazu geeignet, zum Nachdenken über dieses Problem, zu eigener Beobachtung und zur Weiterarbeit an der von ihm gestellten Aufgabe anzuregen. Und wenn er (S. 206) den Mangel an hinreichendem Material in einigen kulturgeschichtlichen Disziplinen, wie der Geschichte der Technik und Medizin, beklagt, so würde eine aufmerksame und geschulte Beobachtung der Vorgänge der „Akkulturation" von seiten der Beamten, Missionare und Unternehmer in unsern Kolonien auch eine wesentliche Förderung der hier geleisteten Arbeit bedeuten, wie andererseits in V's Studie Fingerzeige für solche Beobachtung gegeben sind. Namentlich würde es von hohem Interesse sein zu hören, was wissenschaftlich geschulte Missionare über Hemmungen und Fortschritte der „Akkulturation" der Eingeborenen auf religiösem Gebiet gegenüber der Tradition und Gewohnheit des bisherigen Lebens bei ihren Pflegebefohlenen zu berichten wissen. Es fehlt leider

in der Missionsliteratur, so umfangreich sie sonst ist, fast ganz an eingehenden Darstellungen der Bewußtseinsvorgänge in den Menschen, die durch die Annahme des Christentums in eine ganz neue geistige Welt eintreten, und deren geistiges Leben unvermittelt und außerordentlich rasch vertieft und erweitert wird oder werden soll. Wie stellt sich hier die Stetigkeit im Kulturwandel dar? Was kann überhaupt aufgenommen werden und wie wird es verarbeitet? Wie bei Naturvölkern und wie bei Halbkulturvölkern? Vielleicht regen V's Darlegungen zu Untersuchungen auf diesem Gebiet an und damit zur Mitarbeit an der Lösung dieses Problems, der zu dienen ein Hauptzweck der Studie sein soll. Übrigens werden allen, die sich für die Vertiefung des modernen Geisteslebens interessieren, auch wenn sie für ihr Teil von einer Weiterarbeit an den vom Verfasser gestellten Aufgaben absehen, seine lichtvollen und mit einer Fülle von Material versehenen Ausführungen sehr wertvoll sein, wenn sie freilich auch bisweilen mit dem beständigen Hinweis auf die außerordentlich starken Hemmungen des Fortschritts auf jedem Gebiet den Widerspruch herausfordern werden. Auch den Gegenbeweis?

Niesky. S. Baudert.

## Eingesandte Bücher.

**Antonius,** Erzbischof von Wolynien und Shitomir. D. sittl. Inh. d. Dogm. v. d. heil. Dreieinigk. — In welchem Sinn nannte sich J. Chr. Menschensohn und Wort Gottes? Petersburg. 1908.

**Der Monismus, dargestellt in Beiträgen fr. Vertreter.** Jena. Diederichs. 2 Bd. zus. 10,50. 13,50.

**F. Serauer.** „Vom Welträtsel-Mensch". Eine popul. Studie. Stuttgart. Kielmann. 1909. 1,50.

**Georgio de Vecchio.** L'evoluzione dell' ospitalità. Roma 1902.
Diritto e personalità umana nella storia del pensiero. Bologna. 1904.
Il sentimento giuridico. 2. Ed. Roma 1908.

**Frauenbewegung und Sozialethik.** Beitr. z. mod. Ehekritik v. G. Bäumer, A. Bluhm, J. Freudenberg, A. Kraußneck, H. Lange, A. Pappritz, A. Salomon, M. Weber, 2. Aufl. Heilbronn. Salzer. 1909.

**G. A. Wauer,** Studien z. Religionspsychologie. Wiss. Beil. z. d. Jahresb. d. K. Gymn. z. Plauen i. V. 1909. 1.—.

**Stan. Garfein-Garski.** Ein neuer Vers. üb. das Wesen d. Philos. Heidelberg. Winter. 1909.

---

**Berichtigung.** In dem Artikel: „**Die Religionsphilosophie des Jakob Friedrich Fries**" von **Carl Brinkmann** muß es heißen:

S. 140/41 statt: „Der rationalistische Deismus sei eine einseitig moralisierende Religion: so ist es auch bei Schiller so gut wie bei Lessing" — „der rationalist. Deismus sei eine eins. moralis. Rel.: das ist er bei Schiller noch so gut wie bei Lessing".

S. 146 statt: „Dem Monismus zu Liebe ist die Welt des Gedankens und die Welt der Empfindung erbaut worden, babylonische Türme, die Welt des Gedankens wie die der Empfindung. Denn womit baut der Gedanke und wer baut mit der Empfindung?" — „Ihm zu Liebe ist die Welt des Gedankens und die Welt der Empfindung erbaut worden, babylonische Türme beide, denn womit baut der eine, und wer baut mit der andern?"

S. 149 statt „der Grund des Menschlichen, wovon es kein Wechsel seiner Zeiten entfernt" — „den Grund des Menschlichen, wovon es kein Wechsel seiner Gezeiten entfernt".

Die Sperrungen S. 143 u. S. 147 fallen.

# Zur Frage des religiösen apriori.

## Eine Erwiderung auf die Bemerkungen von Paul Spieß.

Von **Ernst Troeltsch**.

Augenblicklich mit ganz andersartigen, rein historischen Studien beschäftigt, kann ich die Gedanken nur in bescheidenstem Maße verfolgen, welche die scharfsinnige und dankenswerte Kritik im vorigen Heft dieser Zeitschrift anregt.

Das Wesentliche meiner Arbeit hat immer in dem Gleichgewicht historischer und systematischer Interessen bestanden, und ich habe stets das eine als durch das andere in hohem Maße gefördert gefunden. Von dem ersten war und ist für mich das Ergebnis die Verwobenheit alles menschlichen Geschehens, des religiösen und des außerreligiösen, des christlichen und des nichtchristlichen. Es ist angesichts des wirklichen Laufes und Zusammenhangs der Dinge ganz unmöglich, dem Religiösen eine andere Verwirklichungsweise oder andere Erzeugungsform zuzusprechen als dem unendlich mit ihm verschlungenen geistigen Leben überhaupt. Es ist vor allem ganz ausgeschlossen, am Christentum eine andere Kausalität des Geschehens aufzuweisen als am Nichtchristentum. Dieser Grundpfeiler der Selbstempfindung des bisherigen Christentums ist rein unter der Wirkung von Dokumenten und philologischen Zeugnissen zerbrochen, auch ohne Mitwirkung aller Spekulation. Andererseits aber ist es für die Charakterbestimmtheit, die man unter dem Eindruck des eigenen religiösen Gefühls und unter dem Einfluß der christlichen Umwelt insbesondere erfährt, doch wieder unmöglich, dieses ganze Gebiet lediglich dem Psychologismus zu kausaler Ableitung aus allerhand Schiebungen der psychischen Entwickelung im Zusammenhang mit der Umwelt preiszugeben, umsomehr als man bei Anerkennung dieses Prinzips auch die ethische, ästhetische und wissenschaftliche Ideenwelt den Assoziationen, Schiebungen und Wandlungen elementarster psychischer Grundeigentümlichkeiten preisgeben müßte. Dagegen protestiert das religiöse Gefühl und die ganze Selbstanschauung der Vernunft mit all ihren idealen Werten, die ja in letzter Linie mit der Religion, d.h. mit der Gewißheit eines absolut vernünftigen Grundes der Dinge, stehen und fallen. So entsteht die Problemstellung, in dem religiösen Bewußtsein das historisch-psychologisch-kausal bedingte und das aus innerer Notwendigkeit schöpfende, produktive und giltige Wahrheit erzeugende Element gleichzeitig anzuerkennen, zu unterscheiden und zu verbinden, wie man ein Gleiches auch bei den übrigen Vernunftfunktionen tun muß.

Das allein ist meine Problemstellung, und das ist zugleich, wie ich meine, die Problemstellung der allgemeinen geistigen Situation von heute, die in der Historisierung, Psychologisierung und Relativierung alles Wirklichen ihre Erkenntnistriumphe erlebt, aber eben damit sich den Zugang zu allem Normativen und Objektiven abschneidet und daher von einer steigenden Sehnsucht nach dem Absoluten, und das heißt eben nach Religion, erfüllt ist. Diese allgemeine Lebensfrage der Gegenwart ist es, die mich beschäftigt; nicht das Bedürfnis, die systematische Theologie an die Methoden der Wissenschaft überhaupt anzuschließen und den anderen Fakultäten ebenbürtig zu machen. Die systematische Theologie von heute hängt mit großen kirchlichen Korporationen, politischen Mächten und Masseninstinkten viel zu sicher zusammen, als daß sie viel nach wissenschaftlichen Methoden und Anschlüssen an das allgemeine Denken zu fragen brauchte, wie man umgekehrt wieder in wissenschaftlichen Kreisen von ihr keine Notiz nimmt. Andererseits ist auch der Anschluß an die „Wissenschaft" sehr prekär. Denn es gibt keine einheitlichen Methoden; und hat man den Anschluß an die eine Gruppe erreicht, so hat man ihn bei der anderen verloren. Für den reinen Psychologisten und Positivisten ist meine Religionstheorie genau so krasser Aberglaube wie die päpstliche Enzyklica. So wird man gegen solche Interessen immer gleichgiltiger und sucht nur überhaupt nach Vermögen den Ausweg aus den drückenden Schwierigkeiten. Nur in einem Punkte ist ein Anschluß an das wissenschaftliche Bewußtsein der Gegenwart notwendig und möglich, nämlich in betreff der unwiderleglich dargetanen Einheitlichkeit und Gleichartigkeit des menschlichen Geschehens überhaupt. Darin liegt der einzige Anschluß an das wissenschaftliche Bewußtsein der Gegenwart, den ich fordere und den ich als solchen selbst vollziehe.

Im übrigen ist die ganze Problemstellung selbst schon nicht die der „Wissenschaft" überhaupt, sondern derjenigen Gruppe, die innerhalb des modernen Denkens den kausal-psychologischen und produktiv-vernünftigen Elementen gleicher Weise gerecht werden will. Es ist, wie Spieß richtig erkennt, der Anschluß an die Kantische Gruppe. Damit ergibt sich, daß ich die Lösung des Problems in der Richtung einer Auseinandersetzung des Verhältnisses von Psychologie und Erkenntnistheorie suche; und weiter ergibt sich, daß ich, da die Erkenntnistheorie gerade im Aufweis eines nicht psychologisch abzuleitenden, sondern lediglich zu analysierenden produktiven Vermögens der Setzung giltiger Erkenntnisse ihr Wesen hat, damit auch für die Religion auf den Begriff des apriori geführt werde. Er kommt dabei in seiner doppelten Bedeutung in betracht: einmal der Ausdruck der Selbständigkeit der Vernunft zu sein; sodann das Allgemein-Notwendige zu bedeuten, durch das die Vernunft von dem nur psychologisch faßbaren Geschiebe des Relativen verschieden ist. Durch das erstere wird er eine Formel für den Dualismus zwischen Vernünftig-Notwendigem und bloß

Gegeben-Tatsächlichem. Durch das zweite wird er ein Mittel wissenschaftlicher Verständigung, die an dem Aufweis eines allgemeinen, die Einzelfälle überspannenden und in ihnen enthaltenen Prinzips hängt.

Spieß erkennt nun weiter mit Recht, daß diese Anwendung des apriori auf das religiöse Bewußtsein etwas anderes ist als die eigentliche grundlegende Anwendung, die dieser Begriff bei Kant findet, wo er für die theoretische d.h. die Erfahrung naturwissenschaftlich begreifende Vernunft die schon in der Anschauung von Raum und Zeit und dann in der kausalen Verfassung des Wirklichen wirksame synthetische Einheitsfunktion des wissenschaftlichen Erkennens bedeutet. Allein das ist nicht die einzige Bedeutung des apriori bei Kant. Auch in der ethischen, der religiösen und der teleologisch-ästhetischen Vernunft erkennt Kant ein apriori an, das dann natürlich nicht die synthetische Einheitsfunktion des wissenschaftlichen Begreifens, sondern die vernunftnotwendige, aus eigenem Gesetz hervorgehende Beurteilungs- und Betrachtungsweise des Wirklichen unter ethischen, religiösen und teleologisch-ästhetischen Gesichtspunkten ist. Eine synthetische Funktion besitzen diese aprioris nicht als Tätigkeiten wissenschaftlichen Begreifens, sondern als Aufbau der einheitlichen, aus einem Vernunftkern des Notwendigen ausstrahlenden Persönlichkeit. Ich glaube daher ein Recht zu haben, an diese Fassungen des Kantischen apriori mich anzuschließen und damit auf Kant mich zu berufen. Es scheint mir nur eine naturalistische Einseitigkeit, wenn der moderne Neukantianismus nur jenes erste apriori gelten lassen will und dieses zweite als theologischen und dualistischen Rest im Kantischen Denken beseitigt.

Nun gehe ich freilich immerhin auch in dieser zweiten Fassung des apriori über Kant nicht unerheblich hinaus. Indem ich die synthetische Funktion desselben im Aufbau der einheitlichen Persönlichkeit betone und damit diese letztere auf einen hinter dem Ablauf der Seelennatur und ihres Wirkungszusammenhangs liegenden, jene aprioris ausstrahlenden Vernunftkern zurückführe, gelange ich zu der Metaphysik des noumenalen Charakters. Spieß erkennt hier mit Recht eine Annäherung an Fichte und Schleiermacher; er könnte auch sagen an Eucken und Siebeck, bei denen die Sache gerade so liegt. Allein eine solche Fortbildung des Gedankens scheint mir auch unumgänglich notwendig, wenn man nicht in der Vorsicht einer Voraussetzungen und Folgerungen nicht aussprechenden, lediglich der Analyse sich hingebenden Kritik stecken bleiben will. Die Kritik konnte das und hat ihr Verdienst darin, in der Begrenzung auf die Analyse das ungeheure in der Vernunft liegende Wunder gezeigt zu haben. Aber schließlich müssen doch auch die Voraussetzungen und Folgerungen metaphysischer Art zum Vorschein kommen, die man zurückstellen, aber nicht dauernd ignorieren kann, die durch die selbständige Lösung der Kritik befestigt, aber mit einer bloßen Befestigung nicht erledigt sind. Die Kantische Lehre hat eine meta-

physische Position zum Hintergrund, eine modifizierte Monadologie, und diese Voraussetzung muß zum Vorschein kommen, wenn es sich nicht mehr bloß um die Theorie der Erfahrung und des kausalen Begreifens, sondern um die Begründung und Entwickelung einer Kulturphilosophie handelt.

Damit ist mein Problemansatz von Spieß richtig bezeichnet. Richtig erkannt sind auch die aus ihm folgenden Schwierigkeiten, wenn auch im Einzelnen mit einigen Mißverständnissen und Konsequenzmachereien, die ich ablehnen zu dürfen glaube. Aber die Hauptsache ist zuzugeben: es liegen darin von Hause aus wesentliche und ernste Schwierigkeiten. Allein das schreckt mich nicht ab. Die anderen möglichen Standpunkte haben gleichfalls organische, aber, ich meine, noch größere Schwierigkeiten. Der reine Psychologismus löst jeden Giltigkeitsgedanken in die Schilderung seiner kausal-notwendigen Entstehung auf, vernichtet damit schließlich jede Giltigkeit und damit das Denken selbst, dem er doch seine eigene Richtigkeit verdanken zu wollen nicht umhin kann. Der dogmatische Supranaturalismus kann die göttliche Geoffenbartheit seiner Sätze nicht gegen den bloß menschlich-natürlichen Geistesbesitz abgrenzen und keine Vorstellung von dem Hergang einer göttlichen Mitteilung machen und verdirbt durch eine unüberwindliche Zweifel weckende Wunderapologetik die ihm eigentümliche Macht einer unbedingten, weil extramundanen und extrahumanen Gewißheit. So ist keine Möglichkeit, diesen beiden anderen Positionen beizutreten; und ich lasse mich daher durch die Schwierigkeiten meiner eigenen nicht davon abhalten, meinen Problemansatz weiter zu verfolgen, der mir jedenfalls in seiner gleichmäßigen Anerkennung des Psychologisch-Kausal-Tatsächlich-Gegebenen und des Kritisch-Giltig-Autonom-Notwendigen die richtige, aller wirklichen Erfahrung entsprechende Grundannahme gemacht zu haben scheint. Es geht nicht mit dem Psychologismus; er ist im Grunde eine widersinnige Flachheit. Es geht nicht mit dem Supranaturalismus; er ist die durchsichtige Verabsolutierung eines gegebenen geschichtlichen Elementes. Also muß es mit dem Kritizismus gehen, der wenigstens im Ansatz alle wirklichen Erkenntnisinteressen berücksichtigt.

Spieß hat nun einige der aus diesem Problemansatz entspringenden Schwierigkeiten formuliert und mir als Kritik entgegengehalten. Er scheint die Position Herrmanns als die aus diesen Nöten befreiende Theorie anzusehen. Ich will ihnen in möglichst knappen Sätzen Stück für Stück antworten. Die eigentliche Antwort wird erst meine ausgeführte Religionsphilosophie bringen können.

1) Spieß wirft die Frage auf, wie man vom Psychologisch-Historischen überhaupt zur Herausschälung des Giltig-Normativen kommen könne? Ich gebe gerne zu, daß das die eigentliche Schwierigkeit meines Problemansatzes ist. Es ist nur eben zugleich die Grundschwierigkeit alles Denkens überhaupt: wann ist ein Gedanke nicht mehr selber etwas bloß Gegebenes,

ein Naturerzeugnis, sondern eine autonome Selbstsetzung aus rein innerer Notwendigkeit? Das ist schon in dem Theoretischen schwer zu sagen, es ist noch schwerer bei den Werten und Inhalten der Kultur. Und doch zweifelt im ersten Falle kein das Logische wirklich Verstehender an der reinen Autonomie des Logischen. So wird man auch bei den Kulturinhalten an dem Prinzip ihres Hervorgangs aus autonomen Selbstgesetzgebungen nicht zweifeln können und dürfen, auch wenn in allen einzelnen Fällen eine von der psychologischen Genese völlig befreite Herausarbeitung des Vernunftgehaltes nicht mit Sicherheit zu geben ist. Es bleibt die Aufgabe, aus dem übersehbaren Reichtum geschichtlicher Wertbildungen unter hypothetischer Emanzipation von dem bloß Anerzogenen sich frei die Einsicht in das Giltige und aus dem apriori der Vernunft Stammende zu verschaffen. Es wird das zunächst nur möglich sein durch Rekurs auf das eigentümliche, alle endlich erreichten Einsichten in das Giltige psychologisch begleitende Evidenzgefühl, das freilich der Täuschung unterworfen bleibt und durch seine Haftung an sehr verschiedenartige Erkenntnisse vom Relativismus bedroht ist. Hier bleibt praktisch nichts übrig, als auf Grund ernsthafter Vergleichung, Besinnung und Versenkung den übereinstimmenden Zug in diesen Bildungen sich klar zu machen, sich in ihn einzustellen und die einzelnen Bildungen als Approximationen an ein nur in der allgemeinen Richtung, aber nicht im Ergebnis bekanntes Ziel zu denken. Es ist eine Tat des Willens, nicht der beliebigen Willkür, aber einer besonnenen Entscheidung, die es darauf wagt, das Richtige getroffen zu haben und die an der Möglichkeit einer Deutung des Lebens von diesem Ziel aus ihre indirekte Bestätigung hat. Das schwierige darin liegende Problem des Absoluten, über das ich seit meinem Buche darüber nachzudenken nicht aufgehört habe, kann dabei hier nicht weiter auseinandergesetzt werden. Ich meine nur, daß hier auch theoretisch nichts anderes möglich ist als das praktisch Geübte. Hier entscheidet der seine erkannte Wahrheit ergreifende Wille, der sich in ihre Bewegung richtig eingestellt zu haben gewiß geworden ist. Für das Recht seiner materiellen Überzeugung kann er einen theoretischen Beweis nicht mehr führen. Der wäre sonst längst gefunden worden.

2) Spieß meint, das religiöse Phänomen sei nicht so einfach in seiner Besonderheit festzustellen und damit sei die ganze psychologische Unterlage des Unternehmens fraglich. Daß auch hier große Schwierigkeiten vorliegen, bezweifle ich nicht im mindesten. Aber will man nicht das religiöse Phänomen in ein aus lauter nicht-religiösen zusammengesetztes auflösen und das Religiöse nur in dieser zufälligen Zusammensetzung sehen, wogegen jedes religiöse Gefühl als gegen etwas Unrichtiges sich wehren wird, und will man nicht die Zuflucht zu einer übernatürlichen Kirchenautorität nehmen, die wenigstens für das Christentum das Wesentliche darbietet und für alles Nicht-Christliche sich nicht zu interessieren braucht, so wird man

doch glauben, daß es der Analyse gelingen müsse, ein allgemeines Charakteristikum des religiösen Bewußtseinsstandes zu finden. Hier kommt alles auf die konkrete Durchführung an, die ich hier nicht geben kann.

3) Spieß sagt, daß mit aller Zurückführung des religiösen Phänomens auf ein in ihm wirksames oder enthaltenes apriori nichts für Wahrheit und Recht des religiösen Bewußtseins bewiesen sei. Das ist gewiß richtig. Es sichert nur gegen eine Auflösung des Religiösen in den Fluß des psychologischen Geschiebes, aus dem es lediglich als Produkt und nicht als ein gesetzgebendes, eigene Notwendigkeiten entfaltendes Prinzip hervorginge. Allein beweisen läßt sich weder das Recht des Ethischen noch das des Ästhetischen, ja vielleicht auch nicht das des Logischen. Es genügt, wenn der Wahn abgewehrt wird, als müsse die Wissenschaft diese Funktionen in substanzlose Abhängigkeiten und Produkte des Kampfes ums Dasein und der elementarsten Grundtätigkeiten auflösen und damit zu großen Selbsttäuschungen der Menschheit machen. Ihr eigenes Recht läßt sich nicht beweisen, weil nicht ableiten von etwas Übergeordnetem, noch Sichererem; es läßt sich nur betätigen, verdeutlichen und in seiner Ausübung reinigen. Die Gewißheit ihres Rechtes tragen sie von keiner Wissenschaft zu Lehen; genug wenn sie vor Vernichtung durch vermeintliche Konsequenzen der Wissenschaft sich schützen können, indem sie zeigen, daß die Wissenschaft nicht die spontane Schaffenskraft der Vernunft vernichten könne, auf der sie doch selbst beruht.

4) Spieß tadelt die Zusammenfassung des apriori mit dem Psychologisch-Konkreten zu einer irrationalen Einheit des Lebens. Da unterscheide die Religion sich nicht mehr von Ethos, Kunst und Wissenschaft, in denen gleicherweise eine solche irrationale Verbindung stattfinde. Ich würde das nicht leugnen: in dem formellen Geheimnischarakter unterscheiden sich allerdings diese Gebiete nicht, und in der Art ihres Zustandekommens ist die Religion kein größeres und kein geringeres Geheimnis als jene anderen Funktionen, die wahrlich geheimnisvoll genug sind und deren Kantische Deutung darum von den reinen Psychologisten und Positivisten für eine wundergläubige und dualistische Romantik erklärt wird. Spieß meint nun aber weiterhin, aus dieser Gleichheit des formellen Geheimnischarakters auch die Gleichheit des Wesens des jedesmal vorliegenden apriori folgern zu dürfen; und, da er darin nur die eine Erfahrungswissenschaft ermöglichende synthetische Einheitsfunktion sehen will, so folgert er daraus die Coincidenz des religiösen apriori mit dem der Wissenschaft, der Religion mit dem wissenschaftlichen Begreifen, die Aufhebung jedes spezifischen Sondercharakters des religiösen Bewußtseins. Allein, das ist eine jener Konsequenzen, die ich ablehnen zu dürfen glaube, da ich bereits oben den Unterschied zwischen dem apriori der Wissenschaft und dem der ethisch-religiös-ästhetischen Weltbeurteilungsweisen betont habe und keineswegs an das lediglich durch die Kritik der theoretischen Vernunft

bestimmte apriori gebunden bin. Wenn ich es in allen Fällen als „rational" bezeichne, so hat eben auch dieses Wort rational seine nüancierte Bedeutung: es bezeichnet den Charakter einer aus Allgemeingiltigkeit fließenden Bearbeitung und Überspannung des Konkret-Wirklichen und kann daher in Wissenschaft, Ethos, Religion und Kunst ein sehr verschiedenes sein. Nur sind eben auch die letzteren Ausflüsse der Vernunft als der vom Unbedingten und Einheitlichen her arbeitenden Kraft ein Gegensatz zu dem nur durch Kontinuierlichkeit verbundenen, im übrigen atomistisch und relativistisch zerfallenden psychologischen Geschiebe.

5) Spieß betont mit Recht, daß aus meinen bisherigen Ausführungen vor allem die Frage nach einer genaueren Verdeutlichung des Verhältnisses von apriori und konkret-psychologischer Tatsächlichkeit entspringt. Es ist die Frage, die überhaupt an den Kantischen Problemansatz zu stellen ist und die überall auf das Problem hinausläuft, wie denn die von der Analyse oder Kritik getrennten, aber im Bewußtsein doch immer vorhandenen und sich gegenseitig bestimmenden Elemente wieder zu vereinigen seien. Hierauf ist überhaupt mit bloßer Kritik und Analyse nicht mehr zu antworten, da die Kritik gerade ihr Verdienst in der Scheidung und in der Behauptung des apriori gegen den bloßen Psychologismus hat. Diese Behauptung ist nur durch Kritik zu erreichen gewesen, und, da an ihr schließlich das kulturgeschichtliche Grundinteresse aller Philosophie liegt, so ist die Arbeit auch in dieser durch ihren Begriff bedingten Beschränkung eine entscheidende und grundlegende Tat, deren befreiende Wirkung auch in der Religionsphilosophie gegenüber bloßer Religionsgeschichte und Religionspsychologie gilt. Aber das Problem der Wiederaufeinanderbeziehung bleibt bestehen. Kant selbst hat es nur für die theoretische und teleologisch-ästhetische Vernunft energisch gestellt, dagegen für Moral- und Religionsphilosophie, wie ich in meinem Kantbuche gezeigt zu haben meine, geschwankt zwischen der Inangriffnahme dieser Aufgabe, wobei er dann Hegelschen Ideen sich näherte, und der Verwandelung des apriori in einheitliche natürliche Wahrheiten, sei es des Naturrechts, sei es der natürlichen Religion, womit er im Banne der Aufklärung befangen blieb. Daß Kant hier nicht weiter ging, hat allerdings seine guten Gründe. Sollte die Kritik Kritik bleiben, so war nicht mehr zu tun. Denn Kritik kann wohl regressiv den Bestand des Bewußtseins zerlegen und die geschiedenen Funktionen in der Ausübung begreifen. Aber sie kann nicht untersuchen, wie es zu diesem Bestande überhaupt kommt und wie mit der Einsicht in dieses Zustandekommen auch erst die Einsicht des eigentlichen Grundverhältnisses in Einheit und Geschiedenheit sich ergibt. Damit kommt man vielmehr in das Gebiet der Metaphysik, wie das die nachkantische Spekulation aus sehr guten Gründen getan hat und wie das bis heute unumgänglich ist, wenn man auch das kritische Geschäft zunächst zu isolieren und

rein für sich zu betreiben allen Grund hat. Ich bin daher auch in meinen bisherigen Arbeiten über das kritische Geschäft nicht hinausgegangen, habe aber stets anerkannt, daß gerade die Grundfrage nach der Aufeinanderbeziehung des produktiv-vernünftigen und des konkret-psychologischen Elementes in die Metaphysik führt. Über die mir hier vorschwebende Lösung kann ich nur in Kürze andeuten, daß mir die Unbedingtheit alles Apriorischen, die Kontinuität und Folgerichtigkeit der geschichtlichen Vernunftbildungen auf eine handelnde Gegenwart des absoluten Geistes im endlichen, auf ein Handeln des Universums, wie Schleiermacher sagt, in den individuellen Seeleneinheiten hinzudeuten scheint, das der eigentliche Grund alles apriori und aller geschichtsphilosopisch zu erfassenden Bewegung ist, das aber mit dem durch den Naturzusammenhang bestimmten Handeln des endlichen Geistes nicht ohne weiteres zusammenfällt, sondern die Hingabe des letzteren an den ersteren in der Bildung und Gewinnung der mit absoluten Werten erfüllten Persönlichkeit durch die Freiheit des Willens fordert. Es wäre also eine Trennung im göttlichen Lebensprozesse vorauszusetzen, der sich in das naturgegebene und naturbestimmte Seelenleben einerseits und in die aus ihm heraus sich erfassende und die Persönlichkeitswelt erst erbauende Vernunftwelt eines geschichtlichen Kampfes und Werdens zerlegte. Es ist ohne Zusammenfall des kreatürlichen und des göttlichen Lebensprozesses und darum ohne Dialektik die Idee Hegels oder ohne Determinismus und prästabilierte Harmonie die Idee Leibnizens. Der Hintergrund des Kantischen Denkens ist ein energischer Theismus, und ein solcher ist auch der Hintergrund der Religionsphilosophie.

6) Spieß kontrastiert meine Theorie gegen Herrmann und fordert scharfe Auseinanderhaltung unserer beiderseitigen Theorien, die unversöhnlich seien. Über dieses Verhältnis und die Art, wie ich mich Herrmann gegenüber zu behaupten meinen kann, möchte ich jedoch hier lieber nicht sprechen. Ich schätze Herrmanns Persönlichkeit aufs höchste und bewundere in seinen Büchern herrliche Stellen. Aber das Ganze habe ich bisher in seinem Zusammenhange noch nicht recht zu begreifen vermocht. Was ich an ihm begreifen kann, ist die Position eines exklusiv-supranaturalen Kirchenglaubens, der auf die wunderbare Offenbarungstatsache der Person Christi und auf die durch diese Person gestiftete Gnadenanstalt der in ihr Sündenvergebungsgewißheit und Erlösungsseligkeit besitzenden Gemeinde begründet ist und der in seiner lehrhaften Entfaltung nichts als die jeder wissenschaftlichen Beurteilung entrückte Gnadengewißheit auf Grund der natürlich nicht erklärbaren Tatsache „Jesus" ausspricht. Wie nun aber das mit den sonstigen Kantisierenden allgemeinen Grundlegungen Herrmanns sich verbindet, habe ich bis jetzt zu verstehen nicht vermocht. Insbesondere seine Behauptung, daß die Religion etwas absolut Individuelles, wissenschaftlich nicht Faßbares sei, habe ich immer nur als ein Mittel angesehen, die Konkurrenz jeder Reli-

gionsphilosophie loszuwerden. Es gibt keine Religionsphilosophie, weil die Religion nicht wissenschaftlich faßbar ist; dagegen gibt es wohl eine christliche wissenschaftliche Theologie, weil hier Offenbarung und nicht bloß Religion vorliegt und es wohl eine Wissenschaft von der Offenbarung, aber keine von der Religion gibt. Da nun aber wiederum der Inhalt der Offenbarung rein dem Gebiet praktischer Werte angehört, so hat hier keine theoretische Wissenschaft hineinzureden und kann der Glaubensinhalt der Offenbarung lediglich analytisch dargestellt werden. So verstehe ich Herrmann vorbehaltlich aller Mißverständnisse. Aber den Zusammenhang dieser Offenbarungstheorie mit seiner Kantischen Erkenntnistheorie kann ich nicht herstellen und daher auch die Punkte meiner Differenz wenigstens bis jetzt noch nicht genau angeben.

Das ist es, was ich Spieß in der Kürze zu erwidern habe. Nur ein Mißverständnis möchte ich zum Schluß noch berühren. Spieß meint, ich verwerfe den Ausweg des Supranaturalismus, weil „es ihn nicht geben dürfe." Ich wüßte nicht, warum es ihn nicht geben dürfte. Wäre er erweislich zu konstatieren, dann hätte man sich eben auf ihn einzurichten. Ich bin nur überzeugt, daß Bibelkritik, Kirchengeschichte und Dogmengeschichte ihr Objekt in dem Maße dem sonstigen Geschehen gleichgerückt haben, daß in ihm kein anderes Wunder enthalten sein kann, als im sonstigen Geschehen. Es ist die Exklusivität des christlichen Supranaturalismus, die ich bestreite, weil sie nicht beweisbar ist, weder an der inneren Bekehrungserfahrung noch an den biblischen Überlieferungen. Und er ist nicht bloß unbeweisbar, sondern wird von aller Historie und Psychologie widerlegt. Dann aber gibt es nur mehr allgemein wissenschaftliche und nicht mehr spezifisch theologische Begreifungsmittel. Die Eigentümlichkeit der christlichen Theologie liegt dann am Inhalt ihres Gegenstandes, nicht an besonderen theologischen Forschungs- und Beweismethoden. Freilich kann man fragen, ob dann das Christentum noch Christentum ist und ob dann seine maßgebende Giltigkeit für unser religiöses Bewußtsein noch behauptet werden kann. Das leugnet heute in der Tat die Majorität unserer allerdings sehr dünnen intellektuellen Oberschicht, und die Massen der Revolutionspartei sprechen es ihr nach, indem sie damit das Bestehende überhaupt zu erschüttern hoffen, das sich mit Kirche und Theologie sehr eng verbündet hat. Allein ich glaube nun mit fast allen unseren klassischen Denkern, daß das eine unberechtigte Konsequenz ist und daß die christlich religiöse Idee nicht bloß die stärkste und wärmste, sondern auch die konsequenteste und schärfste gegenüber allen modernen ästhetisierenden Pantheismen und aller bloßen ethischen Kultur bleibt. Wir müssen nur versuchen, sie neu zu begründen und neu zu formulieren. Da wird dann aber die Zentralwissenschaft die Religionsphilosophie mit der geschichtsphilosophischen Bestimmung von Wesen und Bedeutung des Christentums und die

allgemeine Ethik mit der Herausarbeitung der letzten nur religiös zu erfassenden Zweckbestimmung der Menschen. Dogmatik und Moraltheologie werden dann zu Zweigen der praktischen Theologie im engeren Sinne. So ist jedenfalls der Gesamtplan meiner Arbeit zu verstehen, und weil dieser von unserer klassischen Philosophie bereits entworfen ist, pflege ich mich wesentlich auf diese zu berufen. Ich knüpfe wieder an den Problemansatz vor Hengstenberg und vor der Restauration an.

---

# Zur Psychologie des Atheismus.

Von **Karl Joël.**

Man kennt die Geschichte von Hume, der als Gast in Paris bezweifelt, daß es wirklich Atheisten gebe, wie ihm auch noch keiner begegnet sei, und darauf die Antwort erhält: Sie sind in Gesellschaft von siebzehn. Die Szene macht nachdenklich, aber weniger wegen Holbachs Antwort als wegen Humes Zweifel. Ernstlich sollte man unter den philosophischen „Atheisten" unterscheiden: die nur Atheisten genannt wurden, die sich selber so nannten, und die es auch wirklich waren. Die erste der drei Klassen ist natürlich die zahlreichste: der Ketzer, der Häretiker wird sogleich zum „Atheisten", und andere Differenzen spielen bei dem Vorwurf mit. In der Antike haben die berühmten Philosophenverfolgungen wegen Asebie alle einen stark politischen Unterton und kommen als Äußerungen der Parteireaktion. Anaxagoras wird von den Feinden seines Freundes Perikles angeklagt, Protagoras von der aufkommenden oligarchischen, Sokrates von der siegreichen demokratischen Reaktion und Aristoteles von den Makedonierfeinden beim Tode seines Schülers Alexander. Und alle vier waren nachweislich keine Atheisten. Der Nus des Anaxagoras hat als erster Weltbeweger und Weltvernunft, ungemischt mit den Körperstoffen, zum ersten Mal theistische Funktionen; das Götterfragment des Protagoras zeigt nur bescheidenen Zweifel und, wie man es neuerdings verstehen will, nicht gegen den Götterglauben, sondern nur gegen die Göttererkenntnis; die Anklagen gegen Sokrates und Aristoteles, für dessen Welt ja Gott so notwendig ist wie der „Feldherr" für das Heer, lauten selber nur auf Häresie; doch ist es typisch, wenn es auch nicht historisch sein mag, wie in Platons Sokratesapologie der Ankläger den Vorwurf der Häresie im Handumdrehen in den des Atheismus verwandelt.

Bei andern, die geradezu als bekannte „Atheisten" aufgezählt werden, wie Hippon, Euhemeros, Diagoras, Theodoros, können wir ihr Anrecht auf diese Bezeichnung um so weniger fest behaupten, als schon unsere antiken Quellen z.T. selber daran zweifeln. Das Volk — und auch die höchsten Laien: man denke an Fichtes „Atheismusstreit" — war immer freigebig mit jenem

Titel, und der Berner Metzger, der dem Haushalt eines Eduard Zeller erklärte: Atheisten verkaufen wir nichts, mahnt zur Vorsicht. Das Volk reagiert auch weniger gegen eine atheistische Theorie als gegen die Verletzung eines heimischen Kultes. So war es die angebliche Verspottung der eleusinischen Mysterien, die in Athen die Ausländer Diagoras und Theodor auf die Anklagebank brachte. Theodors „Atheismus" hat man auch sonst jetzt nach den Zeugnissen mehr als zweifelhaft gefunden, und von Diagoras haben wir höchst gottesfürchtige Verse. Selbst wenn wirklich dieser Dithyrambiker später einmal den Göttern den Glauben kündigte, weil ein Unrecht, das ihm naheging, unbestraft blieb, so braucht das zornige Dichterwort als Bekenntnis so wenig ernst genommen zu werden wie das Diktum jenes Czechen, der nicht an einen Gott glauben kann, weil er die Deutschen erschaffen hätte, oder umgekehrt das Glaubensargument, mit dem der Kyniker Diogenes einen vorlauten Frager heimschickt: wie sollte ich nicht an Götter glauben, da ich dich für gottverhaßt halte? Der Akzent liegt bei alledem nicht auf dem Glauben oder Unglauben, sondern auf dem, was dadurch gebrandmarkt werden soll. Bei Diagoras wie bei Hippon hat auch der verzerrende Spott der Komödie mindestens mitgewirkt, sie zu Atheisten zu stempeln.

Natürlich gab der griechische Philosoph Anlaß genug zur Ketzerrichterei; denn er steuerte auf die Einheit des Göttlichen hin und konnte weder als Physiker noch als Ethiker an den Göttern Homers sein Genüge finden. Stilpon wird nur des Unglaubens gegen die Gottheit Athena beschuldigt und, wie Hippon und andere Naturphilosophen, ärgerte Anaxagoras Poeten und Pietisten nur, weil er physikalisch statt mythologisch erklärte und die Sonne und den Blitz entgöttlichte. Dabei erkannte die ganze Reihe der Naturphilosophen das Göttliche an, vom alten Thales, der das All „voller Götter" fand, bis zum vollendetsten Mechanistiker Demokrit, der geradezu die Epiphanie der Götter lehrte und erklärte. Selbst die historisierende Aufklärung eines Euhemeros, der die irdischen Gottheiten durch Apotheose von Menschen erklärte, findet man heute mit einer Anerkennung der himmlischen Gottheiten für ihn verträglich, und auch der Sophist Prodikos, der à la Feuerbach aus der Vergöttlichung der Naturwerte die Religion herleitet, will sie damit nicht auflösen, sondern zum Lobe des frommen Landmanns deuten, wie diese Deutung des Polytheismus auch bei der frommen Stoa wiederkehrt. Selbst Antiphon und Thrasymachos, die man zu den Sophisten zählt, und ja auch Epikur (wohl nach dem Vorgang Theodors) erkennen die Existenz der Götter an und leugnen nur ihre Fürsorge für die Menschen.

Hier im Problem der Vorsehung, also der Wirksamkeit, nicht der Existenz der Götter lag das religiöse Problem der Antike. Hier kämpfte die Stoa nicht nur gegen die Epikureer. Auch die Skeptiker zeigen auf

die Übel der Welt, nur um die dogmatische Teleologie zu bekämpfen, nicht aber den Götterglauben — war doch der Begründer der Skepsis Oberpriester! Schon lange aber vor der Stoa argumentierte der xenophontische Sokrates in seinen beiden theologischen Kapiteln wesentlich für die Theodicee, und selbst der dort belehrte Freigeist Aristodem zeigt sich nur als Verächter des Kultus, nicht der Götter und kommt nicht einmal auf den Gedanken, ihre Existenz zu bezweifeln. Ebenso bezeichnend ist, daß Platon in den „Gesetzen" nur die Bestreiter der Vorsehung ernst nimmt, nicht aber die Bestreitung der Götter, die sich der Jugendübermut wohl einmal leiste, bei der aber noch keiner jemals bis zum Alter beharrt habe. Dergleichen konnte wohl Platon angesichts ausgesprochen atheistischer Philosophien kaum sagen. Und nach alledem erscheint mir der antike Atheist, wenn auch nicht eine unmögliche, doch eine höchst fragliche, unbewiesene Figur. Wie das theologische Problem sich wesentlich als ein teleologisches zeigte, so sind die schärfsten Äußerungen, die eines Diagoras oder Thrasymachos, nicht theoretischer, sondern moralpraktischer Natur, weniger vom wägenden Intellekt, als vom wertenden Gefühl diktiert; es sind Klagen über menschliche Ungerechtigkeit, die unbestraft bleibt, Anklagen gegen die Weltordnung; aber man braucht eben die Götter, um sie anzuklagen! Der populärste „Atheist" der Antike, Diagoras, ist ein Dichter, und in den Dichtungen des Euripides finden wir sie damals wieder, die Kampfstimmung gegen die Götter, die Erneuerung des uraltgriechischen Gigantentums. Im Zeitalter des gesteigerten Subjektivismus, als das Selbstbewußtsein die Empfindlichkeit steigerte und stachelte, da rüttelte man unzufrieden an der Weltordnung und erklärte den Göttern den Krieg. Es war nicht Atheismus, sondern Antitheismus und im letzten Grunde Pessimismus.

## II.

Mit des alten Diogenes Laterne wollen wir nun weiter suchen nach dem wahren Atheisten. Im Mittelalter werden wir ihn nicht erwarten; um so eher müssen wir uns wundern, daß auch der wilde Freiheitsdrang der Renaissance kaum irgendwo nach dieser Richtung ausschlägt. Er ging eben doch zusammen mit dem Geiste der Reformation, und auch die Italiener konnten durch die Erneuerungen Platons und Aristoteles' nicht gottlos werden. Selbst die Franzosen, die schließlich das Salz der Skepsis und Epikurs vorziehen, die Montaigne, Charron, Gassendi, wie noch die Foucher, Huet, Bayle, genießen es unter tiefen Reverenzen vor der religiösen Tradition, der sie z.T. als Priester dienen. Mit himmlischer Perspektive hatte sogar der wilde Epikureer Laurentius Valla geschlossen, den man so wenig ganz ernst nehmen darf wie etwa den zwischen Theismus und Naturalismus schwankenden Cynismus Vaninis, der höchstens zu einem Pantheismus im Sinne Brunos führt. Tief griff auch die fromme Mystik in die Natur-

erkenntnis der Renaissance; aber der Geist mathematischer Exaktheit, der sie im 17. Jahrhundert ablöst, führt nicht zum Unglauben, sondern erst recht zum Glauben.

Es bleibt eine grundlegende Tatsache, daß das klassische Jahrhundert der Mechanik das frömmste der Neuzeit war, daß die Begründer moderner Naturwissenschaft, die Kepler und Galilei, die Boyle und Newton die göttliche Weltordnung preisen und daß sich so die mechanistische Weltanschauung in der Wurzel nicht atheistisch, sondern extrem theistisch zeigt. Der Vater des Materialisten war der Occasionalist. Lamettries brutales Thema: l'homme machine hatte ein Jahrhundert früher der fromme Geulincx vorweggenommen, der auch den Menschen zur machina machte — aber in Gottes Hand. Descartes, der Erneuerer der Gottesbeweise, ward der Begründer der mechanistischen Weltanschauung, wie eben die Weltmaschine nur Sinn hat mit einem Welttechniker. Das hat auch Descartes' Antipode, der Erztechniker Bacon, auf den man die moderne empirische Wissenschaft zurückführt, wohl geahnt, als er das große Wort sprach vom leichten Kosten der Philosophie, das zum Atheismus, und von den vollen Zügen, die zum Gottesglauben führen, der ihm auch wenigstens für die höhere Sittlichkeit Erfordernis schien. Ähnlich hat sein Nachfolger Hobbes, der den Mechanismus bis zum Materialismus trieb, Gott als Weltregenten und die Religion schon als Sanktion der staatlichen Moral nicht missen wollen. Und doch ward er von Cudworth als „Atheist" bekämpft, wie von Poiret, Bayle, Fénelon und wie vielen andern noch ein Jahrhundert lang des Hobbes Zeitgenosse, der mystische Pantheist Spinoza. Pierre Bayles' Atheistenliste zeigt, wie leichtfertig man damals diesen Titel anhängte. Auch im 17. bis tief ins 18. Jahrhundert war eben der Atheismus ein Gespenst; dann erst gewann er Leben wenigstens in den Bekenntnissen einiger Materialisten.

Nicht die Aufklärung als solche führte im 18. Jahrhundert zum Atheismus. Weder Locke noch Shaftesbury noch der „Freidenker" Toland, weder Reimarus noch Lessing sind Atheisten, und kann man sich lauter zu Gott bekennen als Voltaire und Rousseau? Auch die Naturforschung führte damals nicht zum Unglauben, sondern zwang die Kosmologie eines Maupertuis wie eines Kant, den letzten Grund der Naturordnung in Gott zu suchen; und auch Robinet begann damals sein Werk de la nature mit den Worten: „Es gibt einen Gott". Auch die extremste Skepsis hat damals weder einen Hume noch einen D'Alembert an theistischen Bekenntnissen gehindert, auch der radikalste Sensualismus damals einen Abbé Condillac, auch die fast materialistische psychische Mechanistik einen Priestley, Hartley und Bonnet, zuletzt noch einen Cabanis nicht vom frommen Glauben abgebracht. Schließlich hat ja sogar der Materialismus in früheren Jahrhunderten von Demokrit bis Hobbes sich mit dem Gottesglauben vertragen und ist in der Stoa und in Tertullian sogar als dessen eifriger Apologet

aufgetreten. Warum nun bekannte sich gerade der französische Materialismus des späteren 18. und dann der deutsche in der Mitte des 19. Jahrhunderts zum Atheismus?

Denn auch im 19. Jahrhundert schrumpfen die ernsthaften Atheisten immer enger zusammen. England versagt fast völlig; denn seine großen modernen Naturalisten, die Darwin, Huxley, Spencer, leugnen nur die Erkenntnis des absoluten Wesens und wollen nicht Atheisten, sondern Agnostiker sein und heißen, und seine neuen Physiker wie Joule, Maxwell und Lord Kelvin rufen ausdrücklich nach dem Schöpfer. Aber haben nicht auch in Deutschland jüngst erst ausgesprochen mechanistische Naturforscher wie Dubois Reymond, Weismann, Bütschli dem Schöpfungsgedanken ernsthafte Möglichkeit zugesprochen? Wieder zeigt eben die Mechanistik durchaus noch nicht gottfeindlichen Charakter. Auch der Begründer des deutschen Empirismus, Beneke, forderte Gott als Weltordner und sittliches Ideal, und selbst der feinste Systematiker des deutschen Materialismus, Czolbe, forderte wenigstens eine Weltseele. Haeckel aber, der typische moderne Materialist und Atheist, nennt sich ebenso gern oder noch lieber Monist und Pantheist, ja er findet schließlich, daß „bei konsequentem und klarem Denken" „sich die Gegensätze des Theismus und Pantheismus bis zur Berührung nähern"; er spricht sich den „reinsten Monotheismus" und die „Vernunftreligion" zu, sofern er Gott als bewegenden Geist im Innern des Kosmos betrachtet, und er spricht geradezu von der „schaffenden Gottheit". Wer will nun eigentlich noch Atheist sein?

Nun eben jene materialistischen Religionsstürmer zu Zeiten Lamettries und Feuerbachs. Aber ach, bei Feuerbach ist die Ablehnung Gottes im Grunde nur eine Ablehnung Hegels. Er protestiert nur gegen Gott als Projektion des Denkens, gegen den abstrakten, objektiven, fremden Gott da draußen und droben; aber gegen den subjektiv erlebten, gegen den empfundenen Gott im Menschen hat er nichts einzuwenden, — hat doch der Empiriker Beneke schon den Feuerbachschen Gedanken: Theologie = Anthropologie mit aufrichtigem Theismus verbunden! Und schließlich verkündet Feuerbach selber das „wahre göttliche Wesen" als „Gegenstand der Sinne" und den Sinn als „das Organ des Absoluten". Sensualismus, nicht Materialismus ist seine Lehre. Auch Moleschott will zuletzt nicht Materialist, sondern Monist heißen, da er nicht bloßen Stoff ohne Geist und Kraft denken könne; und auch D. Fr. Strauß kämpft ja wesentlich gegen den Dualismus von Gott und Welt und verkündet erst Gott als „das Sein in allem Sein und das Leben in allem Leben" und zuletzt die „Religion" des vernunftvollen Universums, von dem wir uns pietätvoll abhängig fühlen. Und wie Strauß' Materialismus in Pantheismus, so löst der naturwissenschaftliche Materialismus sich in Agnostizismus auf; selbst Büchner bekennt, wie öfter auch Haeckel, daß seine Erkenntnis nicht über die Erfahrung hinausreiche und vor den letzten

Rätseln versage, und so kann er ja zu einem göttlichen Weltgrunde so wenig Nein wie Ja sagen. Wer will nun eigentlich noch Atheist sein?

Nun, die andere klassische Epoche des Materialismus wird uns wohl den echten Atheisten bescheren. Aber wenn man diesem französischen Materialismus des 18. Jahrhunderts Herz und Nieren prüft, so erweist er sich als ein decapetierter Cartesianismus. Die mechanistische Weltanschauung des 17. Jahrhunderts hatte im 18. das Unglück, ihren Kopf zu verlieren und damit ihren Sinn. Die Weltmaschine Descartes' lief da ohne ihren göttlichen Techniker weiter. Der wildeste, zynischste der französischen Materialisten damals, Lamettrie, nannte sich gern einen Cartesianer. Aber wenn wir nun in ihm den Erzatheisten zu packen glauben, so bereitet er uns eine gewaltige Enttäuschung. Das populäre Ketzerbild von Lamettrie täuscht; denn dieser Stockmaterialist will so wenig Gottes Existenz bestreiten, daß er sie nicht einmal bezweifeln will, sondern ihr geradezu alle Wahrscheinlichkeit zuspricht – nur findet er sie gleichgiltig für unser Glück. Er streitet nicht gegen Gott, sondern gegen den Gotteskultus; er streitet nicht theoretisch, sondern praktisch gegen Gott. Dieser französische „Atheismus" ist in Wahrheit und bei Lamettrie in bewußter Erneuerung ein Epikureismus, der sich nur um Gott nicht schert, wie der englische „Atheismus" in Wahrheit nur Agnostizismus, der deutsche nur Pantheismus ist. Und so preist Lamettries ernsterer Genosse Holbach, obgleich er wirklich sogar den Namen Gott selbst in der Form des Pantheismus abweist, doch die Natur wahrhaft pantheistisch, wie sie auch Diderot — nach Goethe der deutscheste der Franzosen — zum ästhetischen Ideal erklärt. Selbst als er vom Deismus zum Materialismus übergegangen, fordert Diderot eine Weltseele, wie selbst Holbach nicht Atheist sein will, wenn man unter Gott die Urkraft der Natur verstehe. Und wenn man den Argumenten seines ausgesprochenen Atheismus zu Leibe geht, so findet man auch ihn nicht naturwissenschaftlich, sondern wesentlich menschlich und praktisch orientiert. Auf die Nutzlosigkeit, und noch mehr die Schädlichkeit, ja Verderblichkeit der Religion und auf das Glück des Atheistenstaats geht der Nachweis Holbachs wie Helvetius' und Lamettries. Es ist weniger theoretische Bestreitung als praktische Bekämpfung der Religion, eben weniger Atheismus als Antitheismus, wie sich ja Baron Cloots damals persönlicher Feind Gottes nannte (worin dessen stärkste Bejahung liegt).

Man überschätzt jene Aufklärer und unterschätzt sie zugleich, wenn man sie als Philosophen beurteilt; es sind Streiter mit philosophischen Waffen, eben Praktiker und nicht Theoretiker, weder Lehrer noch Gelehrte, und sie suchen weder Exaktheit noch System; sie beweisen nicht ernsthaft, sie pointieren, und die Debatte der Salons gab der Paradoxie Reiz und Resonanz. Man genoß seine Unverantwortlichkeit im Spiel und Sport der gefährlichsten These, die sich nur in der Fechterstellung halten ließ. Man kam zur geistigen Ausschweifung, als man der physischen müde ge-

worden, und es war das Ende der frivolsten Epoche, daß man die Frivolität selber zum Prinzip erhob, daß man sie lehrte, als man sie nicht mehr lebte. Holbachs und Helvetius' persönliche Hochherzigkeit stehen mit ihrer Egoismustheorie ebenso in Widerspruch wie der Naturalismus jener Aufklärer mit ihrer Tugendschwärmerei und ihr Determinismus mit ihrer Freiheitsliebe. Aber kann man Konsequenz erwarten? Ich fliege wie ein Vogel von Hypothese zu Hypothese, sagt Lamettrie, und Diderot, der Dichter, der sprudelnde Improvisator in zehn Wissenschaften, bekennt, nur einzelne gute Seiten, aber kein gutes Buch schreiben zu können.

Die französische Aufklärung ist nicht als systematische, originale Philosophie zu beurteilen; sie hat insgesamt nur die Ideen der englischen Aufklärung in Flammen gesetzt; und wenn man sich fragt, warum die Engländer mit denselben Gedanken nicht zum Materialismus und Atheismus kamen, so findet man eben, daß dieser französische Materialismus und Atheismus nur Farbe, nicht Linie war, daß er nur Sache des Temperaments, nicht der Überzeugung war, daß er nur Würze, nur radikale Zugabe war, nur Fanatismus, der sich begreift, weil er gegen einen andern Fanatismus stritt. La sainte confédération contre le fanatisme et la tyrannie nannte man die Enzyklopädisten. Diese Franzosen hatten gegen den Absolutismus von Staat und Kirche zu kämpfen; darum werden dieselben Gedanken bei ihnen soviel stechender als bei den Engländern. Sie streiten gegen Gott und meinen die Kirche; sie verfechten die Natur und meinen das Natürliche, die Natur nur im menschlichen Sinn, das bürgerlich Einfache, das handgreifliche Sinnliche im Gegensatz zu geistiger Tradition, zu drückender Konvention, zu höfischer Korruption. Wie gährt es bei Diderot und Holbach von Freiheitsdrang, von Kampf gegen alle Despotie und Intoleranz!

Und nun wird die wesentlich praktische Bedeutung des materialistischen „Atheismus" noch durch eine Parallele klar. Im 18. Jahrhundert in Frankreich wie im 19. in Deutschland kam er als unmittelbarer Vorläufer, ja Stachel der Revolution. Die Discreditierung der Weltautorität machte Stimmung für die Discreditierung der Staatsautorität. Es galt einen Kampf gegen die Reverenzgefühle überhaupt. Das atheistische Bekenntnis kam mit der Stimmung der Revolution und wie die Revolution als eine große Episode. Wenn der Atheismus den Theismus logisch zu entwurzeln sucht, indem er ihn wesentlich psychologisch auf die Reverenzgefühle zurückführt, so muß der Atheismus mit gleichem Recht sichs gefallen lassen, als Erschütterung der Reverenzgefühle erklärt zu werden. Es stimmt ja fast heiter, zu sehen, wie Comte im werdenden Revolutionszeitalter mit der Geste des Aufklärers die Religion vertreibt, die sich ihm dann beim Anschwellen seiner Hingebungsgefühle gar gespenstisch, atavistisch wieder hereinschleicht, man weiß nicht recht ob als Polytheismus oder Heroismus oder

gar Fetischismus. Er begann mit der Apotheose der Menschheit, und gleichzeitig, ja unter seinem Einfluß lehrte Stuart Mill die Humanitätsreligion, indem er die Gottesreligion als unpraktisch verwarf, und gleichzeitig predigte Feuerbach, indem er die Religion selber wesentlich praktisch aus dem Glückseligkeitstrieb des Menschen deutete und richtete, sein homo homini deus! Ja, den Menschen und sein Glück suchten sie alle; den Menschen und sein Glück allein hatten schon die französischen Aufklärer gesucht, als sie, die Lamettrie, Helvetius, Holbach, die Religion als schädlich brandmarkten, weil sie vom Menschen fordere dem Idol eines furchtbaren Gottes seine süßesten Freuden zu opfern und sich zu verabscheuen statt sich glücklich zu machen. Der Epikureismus aber hüllt sich gern in den schwarzen Mantel des Pessimismus. Genieße, denn die Farce des Lebens ist bald ausgespielt, lehrt Lamettrie, und Diderot und Holbach streiten gerade aus unbefriedigtem Eudämonismus gegen die Theodicee. Wertmessung ist ihre Lehre; denn subjektive Praktiker, nicht objektive Theoretiker sind sie alle, die alten Aufklärer wie Feuerbach, Mill, Comte, die für den Menschen die Welt abschmecken.

Und so erheben sich endlich als die wildesten Kämpfer gegen die Theodicee, als die schlimmsten Feinde Gottes auf dieser Erde gerade die subjektivsten, leidenschaftlichsten Geister des 19. Jahrhunderts, die radikalsten Werter, Entwerter und Umwerter. Wer war heißer in England als Byron und Shelley, wer in Frankreich heißer als Proudhon, wer in Deutschland als Schopenhauer und Nietzsche? Und sie, die großen Rasenden Europas, wurden die eigentlichen Himmelsstürmer, nicht weil der Himmel schwach, sondern weil sie Stürmer waren und ihren Kampfesdrang bis zum Höchsten und Unendlichen austoben mußten. Gerade sie, in denen das Denken am wenigsten rein, am meisten mit kämpfendem Willen und dichtender Phantasie geladen war, wurden die Urkritiker der Weltordnung und damit die Feinde Gottes. Ja, mehr seine Feinde als seine Leugner. In wilder Empörung gegen das Weltregiment erheben Byrons „Kain" und Shelleys „Prometheus" furchtbare Anklage gegen den Schöpfer und Tyrannen, der die Menschheit dem Geier des Schmerzes preisgab. Man versteht nun besser einen Euripides, einen Diagoras: denn schon in der Antike kamen die schneidendsten Anklagen gegen die Gottheit aus Dichtermunde. Ja, der Empörergeist eines „Prometheus" und „Kain" lebt aus Urzeiten bis heute in der Menschheit fort: es ist die Empörung des freien Individuums gegen die allgemeine Ordnung, das nie ganz siegen und nie ganz unterliegen darf, wenn die Ordnung leben und weder zerfallen noch erstarren soll.

Ein echter Empörer von reinem, rotem Blut, der zeigt, wie die Auflehnung seine Lebensgeste ist, die sich immer weiter, bis in den Himmel hinauf entfalten muß, ist Proudhon. Er nennt sich selber einen „Zänker" (Chicanour), einen „Schreckensmenschen", der aus der Verzweiflung wurde,

was er ist, einen „Abenteurer des Gedankens", und er bringt selber den Prometheusvergleich; denn auch er riß für den Menschen das Göttliche an sich. „Die Religion gehört der Menschheit, sie ist die Frucht ihres Lebens; ehren wir selbst in dem Gotte, den sie anbetet, das menschliche Bewußtsein". Doch er ehrt die Religion nur als vergangene Phase der Menschheit. Er will den Menschen göttergleich sehen als Herrn der Natur. Die Religion aber als absolute, ewige, dogmatische Autorität sei dem Fortschritt, der Freiheit, der Würde des Menschen entgegen; darum müsse sie mit der Aufklärung des Menschen verschwinden, darum eifert Proudhon gegen die Kirche mit dem Fanatismus des 18. Jahrhunderts, darum will er geradezu Gott den Prozeß machen als dem Feinde der Menschheit. Ist aber der Gottesfeind noch Gottesleugner? Und er verwahrt sich ausdrücklich dagegen Atheist zu sein. Er ist Agnostiker, und er, der Erzrevolutionär, der ewige Kettenbrecher haßt das Dogma so sehr, daß er sogar den Atheismus als Dogma von sich stößt. Er haßt in Gott ja nur die Religion als Bindung. „Wer wird uns vom höchsten Wesen befreien? Wer wird uns die Anbetung und die Autorität vom Halse schaffen? Denn es ist klar, daß dies die Quelle unserer Kümmernis und dies nur die Ursache unseres Verfalls". Und dennoch! Comte schilt die Religion ob ihrer Anbetung Gottes, Proudhon schilt Comte, daß er dafür nur eine andere Anbetung, die der Menschheit eingeführt habe; Stirner wieder schilt Proudhon, daß er auch nur ein neues „höchstes Wesen" anbeten lehre, die Gerechtigkeit; und Stirner selber — lehrte die Anbetung des Ich.

Aus größerem Subjektivismus will auch Schopenhauer so sehr Atheist sein, daß er es nicht einmal heißen will; denn schon der negative Name sei eine Erschleichung zugunsten des positiv gedachten, damit als selbstverständlich gesetzten Theismus. Wenn man aber Schopenhauers Haß gegen den Theismus ins Herz schaut, so findet man wieder statt einer theoretischen Ablehnung des Weltwesens eine praktische Ablehnung des Weltwertes aus dem unersättlichen Glücksbegehren heraus, dessen Unerfüllbarkeit die Welt zur Hölle macht.*) Es kann keine Rede davon sein, daß Schopenhauer etwa am metaphysischen Charakter des Theismus Anstoß nimmt — er findet ausdrücklich die Verfehmung des „Atheismus" berechtigt, wenn man darunter eine Physik ohne Metaphysik versteht. Es kann auch keine Rede davon sein, daß ihm etwa ein allmächtiges, einheitliches Weltwesen unmöglich dünkt — er nimmt es ja selber an; keine Rede auch, daß ihn, den magie- und gespenstergläubigen, etwa der hyperphysische Wunderzug des Theismus abstößt, ja nicht einmal dessen wertende Tendenz; denn Schopenhauer selber wertet — allerdings ins Gegenteil. In Gott verpönt

*) So meldet auch Bertholet (im II. Jahrg. dieser Zeitschr. S. 5) vom Buddhismus, auf dessen „Atheismus" Schopenhauer gern sich beruft: daß er „die Götter theoretisch nicht im Mindesten leugnet", doch „praktisch atheistisch" ist.

der Pessimist nur das optimum, die Sanktion der Welt; und Schopenhauer lehrt so wenig die objektive Indifferenz wie die Güte des Weltwesens, sondern seine Schlechtigkeit, mit einem Wort, er lehrt statt Gottes den Teufel. Aber vielleicht hat jener alte Schulmeister Recht, der seinen Jungen den Gottesglauben beibrachte, indem er sie auf den Turm führte und ihnen im herabziehenden Schwindel zunächst einmal die Macht des Teufels fühlbar machte; vielleicht braucht der Teufel Gott. Das ahnt Schopenhauer in jenen weichen Stunden, da er die frommen deutschen Mystiker ausdrücklich als seine positive Ergänzung pries. Und er citiert gern für sich Mephisto und vergleicht sich selber mit dem Teufel. So steht er da in der Haltung des gefallenen Engels als Kämpfer gegen Gott mit dem Fluch über die Welt, und klagt wie die Titanen im Tartarus.

Und mit Titanenwut und mit erdgeborener Gigantenkraft wälzt Nietzsche den Ossa auf den Pelion, um den Himmel zu stürmen, und gleich dem Titanen Prometheus will er dem Menschen das olympische Feuer rauben. „Wenn es Götter gäbe, wie hielt ichs aus kein Gott zu sein?" „Man hat Gott genannt, was schwächt". Solche Bekenntnisse zeigen, daß Sehnsüchte, daß Wollen und Fühlen, nicht Denken, daß praktische Gründe, nicht logische auch einen Nietzsche zum Atheisten machten, zum „Mörder Gottes", der mit anbetendem Schauder seine Tat genießt. Und heimlich braucht er den Gott, den er bekämpft. Und er bekämpft ja nur den Gott, der schwächt, den Gott als Grenze des Menschen, den Gott gegen den Menschen, aber nicht den Gott mit und in dem Menschen. Er spricht als ekstatischer Prophet des Lebensgottes Dionysos, der da stärkt, der den Menschen über sich hinausführen, göttlich erhöhen will; aber in solcher deificatio hominis trifft auch er sich mit der frommen Mystik. Also spricht Zarathustra: „Ich liebe den, welcher seinen Gott züchtigt, weil er seinen Gott liebt: denn er muß am Zorn seines Gottes zugrunde gehen". So spricht der letzte und größte der Ketzer, der Vollender des Atheismus?

So fällt der Atheismus als Theorie dahin. Es gibt keine reinen Philosophen des Atheismus, wie es keine reinen Materialisten gibt, keine Leugner der Seele. Die in den Jahrtausenden Atheisten gescholten wurden, waren es nicht, waren vielmehr Bestreiter nur eines geltenden Gottes oder einer Gotteserkenntnis. Und meint man, daß unsere Weltmenschen, die ihren Atheismus so selbstverständlich zur Schau tragen, anderes sind als Agnostiker? Sie sind zu verstrickt in die Einzelheiten der Welt, um sich zum Ganzen zu erheben, sie können den Wald vor Bäumen nicht sehen, sie haben ja garnicht Zeit über einen Gott nachzudenken, weil sie an die nächste Trambahn denken müssen, die sonst davonläuft. Die wenigen Denker aber, die wirklich (erst seit 150 Jahren) sich Atheisten nannten, waren vielmehr Antitheisten, waren nicht theoretische Bestreiter, sondern praktische Bekämpfer Gottes, und sie bekämpften in Gott Bindung und Grenze, Dogma

und Autorität und die Sanktion des Weltlaufs, und sie lebten von ihrem Gegensatz wie die Titanen von den Göttern.

---

# Religion als Kunst.

Von **Adolf Mayer.**

„Eindringlichkeit konnte die neue Welt (der Religion) nur erlangen, indem eine königliche Phantasie dem Gewirr des Lebens ein einziges Bild abrang und ihm entgegenhielt, indem sie diesem Bilde die deutlichsten Grundlinien, die leuchtendsten Farben verlieh. So trat es vor die Menschheit mit Zaubergewalt, sie aufrüttelnd aus der Trägheit des Alltags, sie durch ein gemeinsames Ziel verbindend, durch glänzende Verheißungen und schwere Drohungen stürmische Effekte erregend und sonst unmögliche Leistungen erzeugend."

„Um solches zu vermögen, mußten die Begründer große Denker sein und weit mehr als Denker, große Künstler."

R. Eucken: „Der Wahrheitsgehalt der Religion" 1905 S. 266, 7.

Es ist nicht schwer zu zeigen, daß alle Kunst darauf hinausläuft, eine Illusion zu schaffen, die über das niederdrückende Einerlei des Lebens hinweghilft.

Wenn nun die Möglichkeit der Kunst auf der Illusion des Genießenden beruht, so müssen alle Momente, die die Illusion zu stören oder gar zu zerstören geeignet sind, eminent kunstfeindlich sein. Da aber solche Momente im Menschenleben unfehlbar eintreten, so sind damit zugleich die Grenzen der Kunst gegeben. Als solche Momente wären namentlich zu nennen:

1. Die Kritik, namentlich beruhend auf der Verbreitung und Vertiefung der Wissenschaft und
2. die Zeit, weil auch ohne viel wissenschaftliche Kritik die Täuschungsmittel der Kunst allmählich gelegentlich entlarvt werden.

Eine Periode der Verschärfung des genau zublickenden Verstandes, eine Evolution der Wissenschaft ist der Kunst immer feindlich. Am klarsten ist dies erkenntlich auf dem Felde der bildenden Kunst und der Poesie. Das an Naturbeobachtung gewöhnte Auge lernt schärfer blicken. Es stößt sich an der willkürlichen Vergrößerung bei der Darstellung der Helden in der altägyptischen, an den fünffüßigen Ungeheuern, die auf das Beschauen von vorne und von der Seite berechnet waren, der assyrischen Kunst; es entdeckt die falsche Schattengebung in den Bildern Rafaels, es entdeckt die willkürliche braune Sauce, in die der Klassizismus des neunzehnten Jahrhunderts alles zu tauchen pflegte. Es bemerkt das verhältnismäßig Seltene von regelmäßigen Zügen der Menschen, die uns

begegnen, und tadelt die Willkür, nur schöne Menschen zur Darstellung bringen zu wollen. Selbst der reife Menzel, der in seiner Jugend ganz anders empfand, wird angeekelt von dem glatten Gesichte der sogenannten Schönheit, das gar nichts von Lebensarbeit und Lebensnot zu erzählen weiß. — Es wird entdeckt, daß man die Farbenreflexe in der Natur völlig übersehen hatte und daraus wird nun ein Studium gemacht. Man merkt, daß der Historiker seine Figuren, im Atelierlichte gemalt, ruhig mit derselben Schattengebung hinaussetzte auf den Markt, ins offene Licht, ohne von den Effekten des Freilichtes auch nur etwas zu ahnen. Man macht sich ans Studium dieses Freilichts, dieser Reflexe mit der Genauigkeit eines Naturforschers. Die Kunst wird wahr. — Das ist der Naturalismus. — Nur schade, daß man nicht gleich bemerkte, daß sie auf diese Weise zugleich entkunstet wird. —

Und genau so auf dem Gebiete der Poesie. Man kann von den Rosenlippen und den Perlenzähnen der Romanheldinnen, von deren duftendem Odem nicht mehr lesen. Das klingt zuerst süß, dann abgeschmackt. Denn ist es ja unwahr. Der jungfräuliche Reiz liegt ganz wo anders, unendlich tiefer und komplizierter. Die schönen tapferen Ritter, die unfehlbar jeden Feind besiegen und hernach doch herangeritten kommen mit tadellos blinkendem Harnisch, sie sind ja unmöglich. Die Verknotungen der Romangeschichten, wodurch immer dieselben Personen zur guten Stunde zusammengeführt werden nach Mustern, deren System sich erraten ließ, à la Walter Scott und seiner Nachahmer von Lennep (in Holland) und Hauff (in Deutschland), sie sind unnatürlich. Die psychologische Analyse hat sich unendlich vertieft und wird mit unverbrüchlicher Konsequenz auch dem Kunstwerk gegenüber zur Anwendung gebracht, und man empfindet nun, daß im dreißig-jährigen Krieg, der uns ja faktisch ins Barbarentum zurückstieß, ein Max und eine Thekla nicht so denken und so reden würden, wie sie es bei Schiller tun. Auch die historische Kritik hat zugenommen und lacht über den Sultan Saladin und seine Schwester Sittah, die im dunkeln Mittelalter reden wie Kinder der Aufklärung im achtzehnten Jahrhundert.

Wehe dem Künstler, der den Fortschritt der Zeit nicht begriff und malte oder schrieb wie die überwundene Periode. Seine Werke wurden unweigerlich von der Ausstellung zurückgewiesen, und seine Dichtungen fielen dem öffentlichen Gelächter anheim. —

Der berühmte französische Naturalist Monet unternahm es, denselben Heuschober zu malen in 15 großen Bildern, zu 15 verschiedenen Jahreszeiten und in 15 verschiedenen Beleuchtungen und zeigte, daß es immer wieder ein anderes war; und Ibsen setzte an die Stelle der unterhaltenden Intrigue und der typisch verwaschenen (konventionellen) Charakterschilderungen die genaue psychologische Analyse seiner Individuen. Die

Kunst war Leben geworden, Leben nach den kritisch geschärften Sinnen der Zeit. Aber war sie nun noch Kunst, war sie nun noch im Stande das Menschenherz zu erfreuen?

Vielleicht stehen wir noch zu sehr inmitten der großen Wandlung, um die Frage zu beantworten. Aber doch will es mir scheinen, als ob die Beantwortung, die aus dieser Geschichte spricht, mit einem Nein geschehen wird. — Denn in der Malerei haben wir das naturalistische Intermezzo bereits hinter uns, wenn nicht alle Zeichen trügen. Und daß es nur so kurz Stand gehalten, heißt doch nicht mehr und nicht weniger, als daß die Befriedigung, die von dieser Richtung ausgegangen ist, keine bleibende und tiefe gewesen ist. Befriedigung ja wohl. Die Ausstellungen sind nach wie vor erfüllt von urteilenden, schwatzenden, sich interessierenden Leuten. Aber das ist großenteils Parteigeist, Mäcenentum, Kunstkennerschaft, nicht das tiefe Beglückende, das von wirklicher Kunst ausgeht, das, was wir beim Hören einer Beethovenschen Symphonie empfinden, eine Versöhnung mit trüber Gegenwart, eine Potenzierung schon vorhandenen Lebensglücks bis ins Unendliche. Für die Malerei wenigstens ist der Beweis der Nichtbefriedigung geliefert. Der Naturalismus hat schon wieder Platz gemacht einer noch neueren Richtung, die nun wieder, da die Menschheit sich wegen des Gesetzes der Abwechslung des Reizes gerne in Extremen bewegt, das Können über Gebühr vernachlässigt und sich in mystische Tiefen vergräbt, wie denn schon Böcklin, der große Realist, zugleich ein tiefer Mystiker gewesen ist.

In der Literatur allerdings ist dieser Schritt noch nicht so unzweideutig getan, und so lange Ibsen noch so lebendig ist, der in unseren Augen ein tüchtiger Psychologe, aber durchaus kein Künstler ist, darf man nicht von Entscheidung des Streites reden, obwohl auch hier die Neigungen beginnen, in der Richtung des Symbolismus und Mystizismus umzuschlagen. Ich erinnere nur an Maurice Maeterlinck. — Doch es ist unsere Absicht gar nicht, auf diese Fragen der höheren Ästhetik, für die von naturwissenschaftlicher Seite aus nur wenig Licht entzündet werden kann, näher einzugehen. Wir konstatieren hier nur die Gefahr, die der künstlerischen Illusion von Seiten der wissenschaftlichen Analyse droht, und die sich in unserem Zeitalter der hohen Blüte der Naturwissenschaft so besonders deutlich zeigt. Die Illusion, die Schiller unserer eigenen Jugend brachte, sie ist bei dem nun jungen Geschlechte größtenteils dahin. Was man heute Kunstgenuß nennt, ist größtenteils nur Kennerschaft, und die liegt schon beinahe ganz auf dem Gebiete des Wissens und nicht des Schauens.

Jedenfalls zeigen derartige Erscheinungen der Geschichte der schönen Künste, die sich dadurch zu einer Art von Zirkelgang gestaltet, wie sehr die Kritik der Illusion feindlich ist, und jedes Zeitalter der blühenden Wissenschaft ist eine Zeit der verschärften Kritik. Und was für die Ent-

wicklung der Menschheit gilt, gilt auch für die des einzelnen. Ein bestimmtes Verhältnis der Phylogenese zur Ontogenese hat sich ja in unserer Erkenntnisperiode, die sich nach Darwin orientierte, besonders festgesetzt. Aber die Erscheinung zeigt sich bei der Einzelentwicklung in einer etwas abweichenden Form. Das Leben des Individuums hat nicht Raum für das Ausleben einer idealistischen, klassizistischen, naturalistischen und mystischen Periode. Die gewöhnliche Erscheinungsform ist die, daß uns unsere Lieblingsgerichte anfangen leidig zu werden. „Leidigwerden" wäre ein gutes Wort. Aber wir bezeichnen den Zustand gewöhnlich mit einem fremden Wort, mit dem einer Nation, die uns in dieser Erfahrung vorangegangen. Wir sprechen vom Zustande der Blasiertheit. Und so regelmäßig ist der Eintritt dieses Zustandes, daß wir ihn voraussehen und voraussagen nach einer Periode intensiven Genießens. —

Ganz besonders stark zeigt sich dieser Zustand bei den Personen, die aus dem Kunstgenuß den Mittelpunkt ihres Lebens machen. Diese bringen es oft, und besonders wenn ihnen die Schaffensfreudigkeit als ausübender Künstler aus diesem oder jenem Grunde versagt, dahin, daß ihnen gar nichts oder beinahe nichts mehr gefällt. Nietzsche, der auch in dieser Beziehung allzuhoch sich schraubte, konnte schließlich nur noch Peter Gast hören und pries als einzig erträgliche Oper: Carmen. Blasierte Malereibeflissene loben zuletzt nur noch die Praeraffaeliten; und so gibt es viele Erscheinungen mehr. —

Was die Kunstwerke angeht, die rasch verleiden, so sind es die allzu optimistischen, allzu glatten, die bald als süßlich empfunden werden, die Thumanns in der Malerei, die Mendelsohns in der Musik, die Heyses in der Novellistik. Am längsten halten aus die schwer ergründlichen Rembrandt, Beethoven und Goethe, deren künstlerische Eigenart und Maße keine Pluralia gestatteten. Für diese ist oft ein Menschenleben zu kurz, um sie zu übersehen oder auszukosten. Wenn der Genuß auch an diesen sich allmählich erschöpft, so ist es das Alter des Menschen, das schließlich nicht mehr im Stande ist, neue Schönheiten zu erfassen. Vielen sind sie überhaupt zu hoch oder zu — tief; viele erreichen niemals die Entwicklung, die zu ihrem Verständnis paßt. Kurz der Kunstgenuß reicht nicht immer aus, das Menschenleben bis in die absteigende Linie zu erhellen. Dazu werden im Greisenalter die Pforten der Sinnlichkeit enger und enger. Dem einen erlischt das Auge, dem andern das Gehör, oder Vorlesenhören irritiert ihm die Kopfnerven.

Man lese des alternden Michel Angelo ergreifende Sonette und in ihnen die Worte in E. Försters Übersetzung: „Nun weiß ich's wohl, wie irrtümlich war des Herzens Einbildung, die sich die Kunst zum Götzen und Gebieter machte, wie Alles Irrtum ist, was der Mensch hinieden treibt".

oder die andern:

„Pinsel nicht noch Meißel geben Frieden der Seele, die sich sehnt nach jener göttlichen Liebe, die am Kreuz die Arme breitet, uns zu ergreifen".

Aber auch, wenn man, wie die Jugend im Übermut ihrer Genußfähigkeit wohl tut, die Alten leichtherzig über Bord wirft. Auch der junge Kunstkenner und Kunstschwärmer ist schon aus ökonomischen Gründen nicht immer in der Lage, Kunst genießen zu können; sodann ist er häufig Lebenserfahrungen ausgesetzt, in welchen ihm überhaupt kein Kunstgenuß mehr mundet, es sei denn der Genuß von solcher, die wir auf dieser Tabula rasa als etwas bleibendes und unveräußerliches ins Licht stellen wollen, das aber in der gewöhnlichen Terminologie gar nicht so genannt wird. Dahin werden wir geführt durch die Frage: Gibt es denn nichts, das dem Menschen unveräußerliche, unwiderlegbare Illusionen bringt? — Das wäre ja eine Kunst für jeden, für allezeit, und eine Kunst über alle Künste erhaben. —

Gerade von naturwissenschaftlichem Standpunkte aus, den wir vertreten, erscheint nun die Religion als eine solche Kunst.[1]) Natürlich bezeichnen wir damit nur eine Seite ihres Wesens und präjudizieren nicht über deren objektiven Wahrheitsgehalt, streiten also auch nicht dagegen. Wie oft ist der Glaube nicht bezeichnet als etwas unendlich Schönes, als etwas Bewundernswertes, nur schade, daß derselbe der Wissenschaft feindlich sei. —

Ich möchte nun gerade darauf aufmerksam machen, daß der Inhalt der wichtigsten Glaubenslehren allerdings nicht wissenschaftlich erweislich, aber auch nicht wissenschaftlich absurd ist. Er ist weder logisch noch unlogisch, sondern „alogisch".

Und zwar rührt das daher, daß man mit diesem Glauben das metaphysische Gebiet betritt, das wissenschaftlich überhaupt unzugänglich ist, das Gebiet der Dichtung, wenn man will, aber wo Wahrheit und Dichtung nicht in unserer Zeitlichkeit zusammenstoßen und daher einander nicht wehe tun. Das Hinausragen unserer geistigen Natur über diese Zeitlichkeit, die Beeinflußung derselben durch einen größeren Geist von potenzierten Eigenschaften ist nie zu widerlegen. Ganz plump und platt zeigt sich dies schon in der Unsterblichkeitslehre, die ja nur eine der sinnlichen Formen eines solchen Glaubens ist. Der Unsterblichkeitsgläubige kann den Materialisten widerlegen, wenn er ihm in jenen Gefilden begegnet, — nie aber umgekehrt. —

Natürlich kann man es als einen Trick einer schlauen Priesterschaft

[1]) „Der Glaube ist durchaus künstlerisch produktiv, er schafft sich auf Grund eines entscheidenden Eindrucks eine Weltwertung ꝛc. „Ernst Förster" Lebensideale 1901 p. 50.

auffassen, die Lehre so gefaßt zu haben, daß eben keine Widerlegung möglich ist. Aber das ist doch ein parteiischer Standpunkt. Ganz leidenschaftslos beurteilt, kann man doch nur sagen, daß dieser Umstand den Gläubigen einen großen Vorteil gibt. Sie sind im Besitze einer Heilslehre, die nicht wie die Illusionen der gewöhnlichen Kunst in jedem Augenblick in nichts zerrinnen können, sondern einer solchen, die in jeder Lebenslage treu bleibt. — In der Tat eine Kunst aller Künste. —

Mit anderen Worten: Unser sogenanntes wirkliches Leben auf dieser Erde kann immer ohne Befürchtung, auf Widerspruch zu stoßen, mit Argumenten, die ja alle diesem Leben entspringen, als ein Bruchteil eines größeren oder gar unendlichen Lebens betrachtet werden, dem gegenüber es nur eine so kleine Phase ist, daß alles Unglück oder selbst Ungerechtigkeiten desselben als verschwindend gegenüber dem andern unbekannten und als ausgleichend betrachteten Teile angesehen werden können. Eine solche allerdings willkürliche Anschauung, vom naturwissenschaftlichen Standpunkte aus sogar eine bloße Illusion, aber doch unwiderleglich, ist gerade dadurch, daß sie durch die Erfahrung nie widerlegt werden kann, praktisch viel stärker als alle Kunstillusionen, an denen die Zeit rüttelt, und die mehr oder weniger auch zeitens unseres Lebens zerrüttet werden können oder gar müssen. Durch die Stärke dieser Hypothese gerade im Christentum zeigte sich dieses auch dem antiken Heidentume gegenüber so viel stärker; denn in jenem wird die Hypothese eines transzendentalen Lebens über die Sinnlichkeit hinaus örtlich und zeitlich mit der äußersten Kühnheit und Fruchtbarkeit festgehalten. Im griechischen Heidentum gab es nur ein Schattenleben der Toten, das so gering geachtet wurde, daß es nach Ausspruch des Peliden besser erschien, ein Tagelöhner in der Oberwelt als ein König in der Unterwelt zu sein. —

Natürlich kann diese hohe Kunst, dieser Optimismus über alle Optimismen, nun wieder Kombinationen eingehen mit Kunst im gewöhnlichen Sinne des Worts und dadurch wesentliche Verstärkung seiner Wirkungen erfahren. So ist die altgriechische Götterlehre, der Islam und das katholische Christentum ganz und gar mit Kunst durchsetzt. Dem Auge, dem Ohr und sogar der Nase wird in ihren Tempeln geschmeichelt. Und auch die Zeremonien beinahe aller anderen religiösen Dienste sind wenigstens mit Posaunenschall, Orgelton, Glockenklang imponierender Rethorik, Malerei, Skulpturen und vielfach mit festlichen Tänzen und andern mimischen Darstellungen verbunden. Die Bilderstürmerei des Protestantismus hat dem allerdings ein jähes Ende zu bereiten versucht, aber z. T. aus sehr doktrinären Gesichtspunkten. Nur die vorhandene Überwucherung durfte beschnitten werden. Aber insofern die widerlegbare Illusion, die die Kunst gewährt, nur leitet zu der unwiderleglichen, der Religion, und nicht ganz und gar an deren Platz tritt und sie erdrückt, ist dieses Hilfsmittel nur

willkommen zu heißen; wie ja überhaupt dem armen Menschen alles von Kunst zu gönnen ist, das ihm zugänglich gemacht werden kann, dafern nicht höhere Interessen dadurch Schaden leiden.

Religion und Kunst sind durch die hinter uns liegenden Betrachtungen unter einen Gesichtswinkel gestellt, unter den der Illusion (von der mechanistischen Weltanschauung ausgehend), wodurch aber, wie schon angedeutet, nichts präjudiziert werden soll in Betreff der inneren Wahrhaftigkeit der ersteren. Von diesem allgemeinen Gesichtspunkt aus ist Kunst im gewissen Sinn der Comperativus des wirklichen Lebens, die Religion der Superlativus oder, wenn man lieber will, die höhere und die höchste Potenz in Bezug auf das subjektive Lebensgefühl. Jedenfalls liegen beide in derselben Richtung, aber die Religion ist überlegen wegen ihrer allgemeinen Zugänglichkeit, der Dauer und der Unwiderleglichkeit ihres Gefühlsinhaltes, wenn auch nicht in Bezug auf die Intensität bei jedem Einzelnen und in jedem einzelnen Lebensmoment.

Wenn dies so ist, dann müssen sich auch gewisse Korrelationen ergeben in Bezug auf Kunst und Religion im Kulturleben und in der Geschichte der Völker, zunächst, daß kein Volk leben kann ohne Kunst oder Religion, wenigstens von dem Augenblick an, daß man das wirkliche Leben mit dem Verstande genügend überblicken kann in Bezug auf die Unsicherheit eines jeden Glücksbestandes und die Sicherheit eines, rein materiell genommen, trostlosen Ausgangs. Also mögen einige rohe Kulturvölker immerhin ihr Eintagsfliegendasein dahinbringen mit Vorstellungen von Gespenstern und anderen mystischen Annahmen, die nicht ernstlich den Namen von Religion verdienen, und zugleich ohne Kunst, wie eines und das andere denn in der Tat z. B. für die Australneger bewiesen zu sein scheint; bei den intellektuell entwickelten Völkern darf so etwas nicht vorkommen. Und in der Tat zeigt sich in Wirklichkeit mit dem Steigen der Kultur in intellektueller Beziehung auch immer ein Wachstum von Kunst und religiösem Leben, wenn auch beide nicht gleichmäßig wachsen. –

Diese Ungleichmäßigkeit muß sich dann aber, ist anders unsere Voraussetzung richtig, so gestalten, daß Kunst und Religion einander bis zu einem gewissen Grade ersetzen. Und wirklich finden wir in der Kulturgeschichte, die unserem historischen Gesichtskreise am zugänglichsten ist, zwei typische Richtungen vertreten, die wir am besten mit dem Namen zweier Völkerschaften, die als solche schon lange Schlagworte geworden sind, bezeichnen. Ich meine natürlich die Griechen und die Israeliten. Jene typische Vertreter des auf die Kunst gerichteten Lebens, diese ebenso genial begabt für die religiöse Sinnesart, während das Religiöse bei jenen sich stellenweise beinahe ganz in heitere Mythen verflüchtigt, und die Israeliten keine besonders hervortretende Kunstbegabung außer für

die Poesie gehabt zu haben scheinen, die denn auch wieder meist religiösen Inhaltes gewesen ist. —

Nun wird im Verlaufe des bestgekannten Teils der Weltgeschichte die griechische Lebensanschauung, auf ein ganz anders geartetes Volk verpflanzt, das sich weniger durch große Kunstbegabung, aber noch viel weniger durch tief religiösen Sinn auszeichnet, sondern das, wie kein anderes gekennzeichnet ist durch hervorragenden praktischen Verstand und zugleich gezüchtet wird auf Willenskraft, in dieser letzten Beziehung ganz ähnlich den Engländern von heutzutage. —

Und nun erleben wir gerade bei diesen Römern das merkwürdigste Ereignis, das die Geschichte kennt, den vollständigen Bankerott ihrer Kultur gerade in dem Augenblick, da die Machtfülle ihres Reichs und die materiellen Lebensmöglichkeiten einen höchsten Gipfel erreicht haben; und das antike Rom wird die Stätte der mittelalterlichen Kirche, die sich die römische nennt, und die sich zunächst gerade auf den entgegengesetzten Prinzipien aufbaut. —

Warum mußte das alte Römerreich untergehen? — Nun, die Antwort auf diese Frage ist natürlich eine komplizierte, und es sind hier gar manche Fäden aufzudecken, zu deren Auffindung ein großes Detailstudium notwendig gewesen ist. Aber in allererster Linie steht doch die Tatsache, daß die große Masse der an dieser Kultur Beteiligten ihres Lebens nicht mehr froh werden konnte. Der alte von den Griechen überkommene Götterglaube war einem Volke[2]), das so viele fremde Kulte gesehen und mehrere davon — ich nenne nur den persischen Mitrasdienst — spielender Weise bei sich eingeführt hatte, durch diese Aufklärung, wie jede große Erfahrung sie gewährt, abgeblaßt. Nach panem und circenses schrie das Volk in seiner ganz materialistisch gewordenen Auffassungsweise. Aber diese circenses waren keine edle Kunst, wie es die öffentlichen Schaustellungen bei den Griechen gewesen waren, sondern nur ein Kitzel für das sensationsbedürftige Publikum. Und während die niedrigen Geister einem epikureischen Sinnentaumel huldigten, neigten sich die edleren, da auch ihnen der Halt einer wirklich geglaubten Religion fehlte, der finsteren Lehre der Stoa zu, einer Lehre, die sich freilich mit dem Christentum berührte, — man lese nur Seneka, Hadrian oder Epiktet — aber der die tröstlichste Seite einer eigentlichen Religion eben doch fehlt.

In dieses Pulverfaß von gespannten Zuständen fiel nun die Lehre hinein, die in dem genialsten und reinsten Charakter des religionsbegabten Israel gereift war, welche lehrte, das wirkliche Leben für nichts zu achten, als eine kleine Vorstufe zu einem unendlichen Leben, in welchem die Armen die Reichen sein würden. Wir brauchen die Katastrophe, die

[2]) „Völkerchaos" würde Chamberlein sagen.

nun hereinbrach, nicht zu schildern; sie ist vielleicht der best beleuchtete Punkt der Universalgeschichte. Aber sie lehrt, welche Lebensmacht die Religion hat, und daß dies nie deutlicher wird, als wenn der Keim religiösen Lebens in eine Zeit fällt, die von Religion entblößt ist; und wie die Kunst nur unvollkommenen Ersatz bietet und wie dieser Ersatz versagt, wenn sie nicht das ganze Volksgemüt erfüllt. —

Eine ähnliche lehrreiche und durchaus entgegengesetzte Periode ist sodann die Renaissance, die Zeit, der wie keiner anderen durch die Kunst der Stempel aufgedrückt wird, wobei aber die Religion, wenigstens die innerliche, den kürzeren zog. Daher die so verschiedene Beurteilung dieser Epoche, je nach dem Standpunkt, auf dem der Urteilende steht.

Luthern ist das Rom der Renaissance ein heidnisches Babel; Nietzsche rühmt die Giftmischer und Ehebrecher der gleichen Zeit als Übermenschen und Lebenskünstler. Aber die Tatsache selber steht fest: Die Kunstentwicklung verdrängt den Glauben, und die Reformation ist die Reaktion hiergegen, in der wieder der vertiefte Glaube die schönen Marmorbilder, Weihrauch und künstlerischen Gesang zur Kirche hinaustreibt.

Beide, Kunst und Religion erscheinen also auch hier wieder als einander stellvertretend. Die eine oder die andere. Am Besten die eine und die andere. — Die Religion aber ist die größere unter ihnen.

---

# Die Bekehrung Augustins.

## Eine religionspsychologische Studie.

Von **Reinhold Seeberg.**

Es gibt keine Religion ohne Bekehrung, und jede wirkliche Geisteskultur schließt wenigstens ein Urteil und Verständnis von der Bekehrung in sich. Die Geschichte der Bekehrung Buddhas und Mohammeds, des Paulus oder Luthers zu kennen und zu verstehen, ist daher eine Aufgabe, der sich kein wirklich gebildeter Mensch entziehen kann, liegt doch in diesen Geschichten der Schlüssel zum Verständnis der Frömmigkeit ganzer Zeitalter und Völker. Dies gilt in nicht geringerem Maße auch von der Bekehrung Augustins. Es wird sich daher wohl zu dem Charakter dieser Zeitschrift schicken, wenn wir im Folgenden den inneren Gang der Bekehrung Augustins zum Gegenstand einiger Bemerkungen machen.

Bekanntlich hat Augustin selbst in seinen „Confessiones“ uns eine Schilderung seiner Entwicklung gegeben, die die Zeit bis zu seiner Bekehrung zum kirchlichen Christentum ausführlich behandelt. Es ist längst erkannt worden, daß, wie das in den Selbstbiographien ja fast immer geschieht, Augustin die früheren Stufen seiner Entwicklung unwillkürlich nach seiner späteren Erkenntnis beleuchtet und daß dadurch das Bild etwas verschoben

wird. Aber trotzdem, daß so dies Bild nicht die Treue einer photographischen Aufnahme oder einer Aktensammlung hat, bietet es uns ein Gemälde von wunderbarer Plastik und enthüllt uns die innersten Erlebnisse einer Seele mit erschütternder Wahrhaftigkeit. In den Hauptzügen, auf die es uns hier ankommt, werden uns die Konfessionen daher als sicherer Führer dienen, wenn wir auch hier und da einige Perspektiven von dem Bilde werden entfernen müssen.

1.

Die äußere Geschichte Augustins wird den meisten Lesern in den Hauptzügen bekannt sein. Augustin wurde am 13. November 354 zu Thagaste in Numidien geboren als Sohn des Heiden Patricius und der Christin Monnica. Sechzehn Jahr alt kam er nach Karthago, um hier seine Studien zu vollenden. Hier ging er ein Verhältnis mit einem Mädchen geringeren Standes ein, die ihm im Sommer 372 einen Sohn gebar. Dies Verhältnis hat bis 385 gewährt. In Karthago schloß er sich den Manichäern an 373, bei denen er als „Hörer" neun Jahr über geblieben ist. Bald darauf war er in seiner Vaterstadt kurze Zeit über als Lehrer der Rhetorik wirksam und kehrte dann wieder nach Karthago zurück. Im Jahre 383 ist er nach Rom gegangen, um dann 384 einem Ruf als Lehrer der Rhetorik nach Mailand zu folgen. Aber ein Brustleiden verleidete ihm sein Amt. Im Spätsommer 386 erlebt er den bekannten Vorgang seiner „Bekehrung". Er, umgeben von einem Kreise von Freunden und Verwandten, verlebt die Zeit bis zu seiner Taufe auf dem Landgut Cassiciacum bei Mailand. Ostern 387 wird er von Ambrosius getauft.

Das sind die äußeren Umrisse. Es handelt sich nun darum, die geistige Entwicklung Augustins, die sich innerhalb ihrer vollzog, zu verstehen.

Wer diese Entwicklung begreifen will, muß zunächst über die Grundrichtung in der Seele Augustins ins Reine kommen. In Augustin lebte von Anfang an ein ungeheurer Drang nach Leben. Dieser Drang hat ihn zu Gott geführt. „Wenn ich dich meinen Gott suche, suche ich seliges Leben. Suchen werde ich dich, damit meine Seele lebe, denn es lebt mein Leib von meiner Seele und es lebt meine Seele von dir" (Konf. X, 20). „Wenn ich dir einst anhangen werde mit meinem ganzen Ich, dann werde ich nie mehr Schmerz und Mühsal haben und lebendig wird mein Leben sein, ganz deiner voll" (Konf. X, 28). Der Lebensdrang führte also Augustin zu Gott, denn Gott ist das Leben. Von diesem Leben erwartete er nun Sättigung und Stillung des Dranges. Der Gott, an den er denkt, ist voll „unersättlicher Sättigung", bei ihm ist „völlige Ruhe und ungestörtes Leben" (II, 10). Gott spricht: „Ich bin die Speise der Erwachsenen, wachse und du wirst mich genießen" (VII, 10. IV, 1. VII, 18. 20. VIII, 4. IX, 1).

Er war ein hungriger Mensch von Jugend auf. So ist er durch das Leben gegangen suchend nach Nahrung für seine Seele. Alles, was an ihn herantrat, wußte er sich anzueignen, ob es seinen Hunger stillen möchte. Unruhig und nie rastend pulsierte der Wille in Augustin; er stürzte sich auf die sinnliche Lust, er versuchte es mit Befriedigung des Ehrgeizes, er drang vor in die Sphäre philosophischer und ästhetischer Hochkultur, er packte die Religion dort, wo sie am massivsten ihm entgegentrat, er verschlang die Lust, die die Natur ihm bot, und den Genuß, der von der geistigen Erhebung ausging. Aber kaum schien der Wille gesättigt zu sein, so stach der Hunger ihn wieder. „Ich suchte nach etwas, was ich lieben könnte, indem ich zu lieben liebte . . ., denn Hunger hatte ich in meinem Inneren aus Mangel an der inneren Speise, die du selbst, mein Gott, bist" (III, 1), die Seele aber „liebt zu ruhen in dem, das sie liebt" (IV, 10). Nicht nach der wahren Philosophie, die alle Geheimnisse löst, nicht nach der Muße der theoretischen Kontemplation zog Augustin das Schwergewicht seiner Natur, so wenig ihm dies alles fremd war. Nein, was er suchte, war etwas Lebendiges, eine Macht, die so groß und stark ist, daß sie die zuckende Begierde des unruhigen Willens für immer still macht: „Zu dir hin hast du uns geschaffen, und unruhig ist unser Herz, bis daß es ruht in dir" (I, 1). In diesem Wort ist das ganze Geheimnis der Seele Augustins aufgedeckt. Es ist das Geheimnis des hungrigen Willens, der den Menschen nicht zur Ruhe kommen läßt, sondern ihn aufstachelt zur Fahrt nach immer neuer Lust.

Gewiß war Augustin auch eine philosophisch veranlagte Natur. Was die Kraft der psychologischen Beobachtung anlangt, dürfte kein Denker des Altertums den Vergleich mit ihm aushalten. Aber nicht theoretische Neigungen, sondern die praktische Nötigung trieb ihn zur Philosophie. Er hat philosophiert, weil sein hungriger Wille ihm keine Ruhe ließ. Er hat die neuplatonische Philosophie in vielen Bestandteilen — besonders die Ideenlehre — sich angeeignet, aber er tat das, weil sie ihm zum Mittel wurde, durch Gott seinen Willen zu befriedigen. Augustin hat sein Streben einmal in das Wort gefaßt: „Gott und die Seele will ich erkennen", aber daneben steht sofort das andere Wort: „ich liebe nichts anderes als Gott und die Seele und kenne doch keines von beiden" (Soliloq. I, 2, 7). Das war der Grund seiner Wißbegierde. Wenn Augustin der erste Voluntarist geworden ist, so hat ihn die Eigenart seiner Natur dazu geführt.

2.

Wir sind daran gewöhnt, uns Augustins Jugendleben als ein Leben der Sünde und Schande vorzustellen. Die bußfertige Beurteilung der Konfessionen hat dies Mißverständnis verschuldet. Sieht man zu, auf welche Tatsachen die Selbstanklagen sich gründen, so schrumpfen sie sehr zusammen. Ein Dummerjungenstreich — Plünderung eines Birnbaums — und Prahlereien

mit erdichteten Schandtaten fallen in die letzte Zeit in Thagaste. In Karthago geht er dann eine wilde Ehe mit einem Mädchen ein, wie die Sitte der Zeit sie selbst Christen gestattete. Er ist diesem Verhältnis übrigens lange Jahre über treu geblieben. Die Macht der sinnlichen Begierde scheint in ihm sehr stark gewesen zu sein, der Theaterbesuch steigerte sie nur, dazu kam die früh sich regende Begierde nach Ruhm. Er empfand die Freude an den niederen Gütern des Daseins (II, 5). Aber trotz alledem blieb Augustin eine adlige Seele. Zu mächtig wogte in diesem gewaltigen Menschen der Durst nach Realität, als daß je die sinnliche Lust ihn ganz hätte erfüllen können. Wie er äußerlich auf die Formen der guten Gesellschaft Gewicht legte (III, 1), so hat sein Geist sich auch nie an der gemeinen Sinnlichkeit zu sättigen vermocht.

Im 19. Jahr hat Augustin durch die Lektüre von Ciceros „Hortensius" einen mächtigen Impuls empfangen. „Verächtlich wurde mir plötzlich alle eitle Hoffnung und ich begehrte mit einer unglaublichen Glut des Herzens nach der Unsterblichkeit der Weisheit und ich fing an mich zu erheben, um zu dir zurückzukehren" (III, 4). Die Weisheit wird nun das Ziel seines Begehrens. Das war das Ideal der höherstrebenden Seelen aller Nichtchristen jener Zeit. Wie er alles, was das Leben ihm darbot, in seinem Hunger ergriff, so mußte er sich auch mit dem Ideal der Kreise, in die er nun eintrat, innerlich auseinandersetzen. Augustin hätte nicht das werden können, was er wurde, wenn der Weg zur Frömmigkeit bei ihm an der Kultur vorbei und nicht durch sie hindurch gegangen wäre.

Aber von klein auf hafteten in ihm christliche Eindrücke und der natürliche Drang seiner Seele trieb ihn zur Religion. Schon als Knabe hatte er bei einer Krankheit nach der Taufe begehrt. So kam es auch, daß das philosophische Interesse sich bald mit religiöser Sehnsucht verband. Und diese führte ihn in den Kreis der Manichäer. Stolz wurde hier die Wahrheit und die Wahrheit allein verheißen. Vernunft, nicht Autorität sollte den Weg weisen. In kühnen mythologischen Bildern wurde Ursprung und Ende der Welt und der Weg der Erlösung enthüllt. Die buchstäblich gefaßten biblischen Worte über Gott, der Augen und Ohren habe, verhöhnte man. Alles was ist, ist materiell. Die freiere Lichtmaterie ist mit der groben sinnlichen Materie verbunden worden; die Lichtteile auszuscheiden aus der Materie ist die Aufgabe. Nur den „Vollkommenen" gelingt es, zu einer gewissen Reinheit vorzudringen. Die bloßen „Hörer" dürfen in dem gewöhnlichen Leben bleiben, durch den Dienst für die Vollkommenen gewinnen auch sie eine gewisse Reinigung. Noch einmal haben die Zaubertöne der gnostischen Mythologie einen großen Menschen betört. Eine neue Welt schien sich hier Augustin zu erschließen. Hier waren die alttestamentlichen Wundergeschichten ausgeschaltet, an ihre Stelle trat ein gewaltiges religionsphilosophisches System. Durch das Weltall wogt der Lichtglanz

einer anderen Welt, die feine Materie der Gottheit, und wieder ist alles Irdische mit der niederen Materie oder dem Bösen behaftet. Die strengste asketische Moral wurde als Ideal anerkannt, aber dem Einzelnen blieb es überlassen, weiter in dem Materiellen zu bleiben. Diese Moral war noch idealer als die der Kirche, aber sie war den einzelnen Personen gegenüber nicht so penibel wie die Kirche. Diese Lehre gab den Unheiligen die Gewißheit, durch die Heiligen rein zu werden, und sie hatte für die Sünde die Entschuldigung, daß sie etwas Angeborenes, Materielles sei, für das keiner verantwortlich gemacht werden könne.

Der hochfliegende Geist Augustins fand in dieser Religion einmal gewisse Anklänge an das Christentum, die er nicht entbehren konnte, sodann aber eine Summe kosmologischer und astrologischer Spekulationen, die dem schlichten Evangelium der Bibel überlegen zu sein schienen. Es eröffnete sich ihm ferner ein Weg der Reinigung, nach dem er anfing auszuspähen (IV, 1), und er wurde frei von dem Bewußtsein der sittlichen Schuld (V, 10). So arbeitete er sich immer tiefer in dies neue Religionssystem ein, das schließlich nichts anderes war als ein in phantastischen mythologischen Formen sich darstellender Materialismus. Es war aber kein monistischer, sondern ein streng dualistischer Materialismus. Auch das höhere Wesen oder der Geist erschien ihm als eine im Raum ausgedehnte feine materielle Substanz, die sich als Einheit und Ordnung in der Welt darstellte, während eine andere Substanz das Böse oder das unvernünftige Leben sein sollte, durch die der Zwiespalt in die Welt kommt (IV, 15).

3.

Welche Fülle von geistigen Interessen hatten sich jetzt dem Neunzehnjährigen eröffnet! Die Philosophie und die neue Religion, mancherlei ästhetische Interessen, die rhetorischen Fachstudien, der Trieb als Lehrer Erfolge zu gewinnen und in der Öffentlichkeit Anerkennung zu finden, ein warmes Freundschaftsgefühl und dann das Weib. In alle dem suchte er Genuß und Leben. Jahr um Jahr ging so hin, er suchte weiter, aber die Ruhe blieb aus. Der Genuß, den er fand, befriedigte ihn nicht, und sein scharfer Verstand machte ihn skeptisch gegen die neue Religion. Und nun stirbt ihm ein Freund, da bricht die Verzweiflung aus: „So wogte ich hin und her, ich seufzte, ich weinte, ich geriet in Verwirrung, und da gab es nicht Ruhe noch Rat. Denn ich trug eine zerrissene und blutende Seele in mir, die war ungeduldig, sich von mir tragen zu lassen, und ich fand keinen Ort für sie. Nicht in lieblichen Hainen, nicht bei Spiel oder Gesang, nicht in süß duftenden Gemächern noch bei prächtigen Gastmählern, noch in der Lust des Schlafgemaches und Bettes, nicht schließlich bei Büchern oder Gesängen kam sie zur Ruhe. Ein Grauen war mir alles, selbst das Licht. Und alles, was das nicht war, das er war, war unangenehm und widerwärtig, außer bloß den Seufzern und Tränen. Denn in diesen allein

fand ſich etwas Ruhe" (IV, 7). Wohl richtete ihn die Gemeinſchaft der Freunde, an denen er mit ganzer Hingabe hing, dann wieder auf und er fand die Gewohnheit des Daſeins wieder. Aber die Befriedigung der Seele, nach der er rang, blieb aus.

Die philoſophiſchen Studien vertieften ſich allmählich. Früh ſchon hatte er Ariſtoteles' Werk über die Kategorien kennen gelernt (IV, 16). Er hat die philoſophiſchen Studien dann fortgeſetzt, die empiriſchen Reſultate der Aſtronomie haben ihm beſonders imponiert. Dieſe Studien bewirkten, daß er an den Phantaſtereien der Manichäer immer mehr irre wurde (V, 3), denn mit unerbittlicher Wahrhaftigkeit ließ dieſer durſtige Geiſt nur die Realität gelten. Im neunundzwanzigſten Jahre löſte er ſich, innerlich wenigſtens, ganz von den Manichäern, nachdem er den wegen ſeiner Gelehrſamkeit vielgeprieſenen Biſchof Fauſtus als einen Gelehrten in Gänſefüßchen durchſchaut hatte (V, 7). War aber die ganze vielgeprieſene Kosmologie der Manichäer purer Schwindel, der durch die bewährten Beobachtungen der Aſtronomie widerlegt wurde, dann fiel ihre ganze darauf begründete Lehre hin. Auguſtin hat aber an dieſen Erlebniſſen für immer die Erkenntnis gewonnen, daß es verkehrt ſei, die kosmologiſchen Gedanken zu Beſtandteilen der chriſtlichen Lehre zu machen (V, 5).

Der Zuſammenbruch des Manichäismus hatte ſich langſam vorbereitet in der Seele Auguſtins. Daher war er auch irreparabel. Auguſtin war neunundzwanzig Jahr alt, als er mit Weib und Kind nach Rom überſiedelte. Beſonders die Roheit und Unbildung ſeiner Schüler war es, was ihn von Karthago forttrieb. Äußerlich nahm er in Rom — er war bald nach der Ankunft von einer ſchweren Krankheit befallen — die Gaſtfreundſchaft der Manichäer in Anſpruch, innerlich war er mit ihnen zerfallen. Der Ertrag der letzten zehn Jahre ſeiner Entwicklung ſchien dadurch faſt aufgehoben zu ſein. Mit ungeheurem Lebenshunger hatte er ſich auf die Religion und die Wiſſenſchaft geſtürzt. Die Religion hatte verſagt und auch die Wiſſenſchaft drohte, wie wir gleich ſehen werden, zu verſagen. Geblieben war Auguſtin aus den karthagiſchen Jahren erſtens eine allgemeine Kenntnis der Philoſophie und der Gedanke, daß ſie die Weisheit gebe und daß die Weisheit ein Gut, ja das höchſte Gut iſt. Weiter blieb ihm eine Anzahl poſitiver Kenntniſſe aus der Aſtronomie und Kosmologie. Sodann eine ſtarke äſthetiſche Grundſtimmung: über „das Schöne und Schickliche" hatte er noch in Karthago ein verloren gegangenes Werk verfaßt (IV, 14). Von den manichäiſchen Ideen behielt er bei den Materialismus, vermöge welches er ſich Gott als eine im Raum ausgedehnte Subſtanz und das Böſe ebenfalls als eine ſolche phyſiſche Subſtanz vorſtellte. So hatte Auguſtin nichts gefunden, was ſeine Seele für immer hätte feſſeln können. Er wollte etwas erlangen, was ihm den unruhigen Willen ſtillte, etwas, was ſeiner Gier nach Genuß genug tat. Was hatte

er denn nun erlangt? Eine Anzahl logischer, metaphysischer und kosmologischer Formeln und eine Ahnung von der schönen Harmonie der Welt. Aber vor alle dem stand der Wille nicht still, es war interessanter Erkenntnisstoff, nichts mehr, es interessierte, aber es imponierte nicht. Und wiederum hatte er einen Gott, der doch nur ein Teil der Welt war, der nicht zu Herzen sprach und nicht das Herz überwältigte. Dieser Gott machte nicht satt. Dazu kam eine Anschauung des persönlichen Lebens, die das Ringen, zu dem er sich angetrieben fühlte, ausschloß und die die inneren Konflikte, die dies Ringen begleiteten, unerklärt ließ. Ist die Materie das Böse, wie kann man wider sie aufkommen und warum will man wider sie aufkommen? Der Gott, den er kannte, kann nicht ewiger Genuß sein und die Seele, an die er dachte, kann nicht nach solchem Genuß streben.

Weh spricht: vergeh,
Doch alle Lust will Ewigkeit —
Will tiefe, tiefe Ewigkeit. (Nietzsche.)

4.

So lief alles in Widersprüche aus. Der innerste Trieb in ihm widersprach seinen Gedanken von Gott und der Seele. Er brauchte neue Gedanken, wenn er wahrhaftig bleiben wollte, die vorhandenen machten den hungrigen Willen nicht satt. Aber nicht nur der Wille kollidierte mit der religiösen Erkenntnis, sondern auch diese selbst wollte sich in keiner Weise mit den Stimmungen des höchsten Idealismus verbinden, die er aus der Philosophie empfangen hatte. Die religiösen Überreste des Manichäismus sättigten nicht den Willen, und der altorientalische Materialismus in ihnen wollte sich nicht paaren mit dem hellenischen Idealismus. Der Synkretismus zwischen beiden, der manche Seele der Zeit befriedigte, ließ sich in Augustins Seele nicht herstellen, denn er konnte nicht irgendwie das Auseinanderstrebende addieren und kombinieren, weil es sich ihm um kein Weltbild, um keine Verstandeserkenntnis handelte, sondern um etwas, was die Seele satt macht, was den wirklichen Willen befriedigt. Und derartiges quoll eben nicht hervor aus diesen Fragmenten von Weisheit und Torheit, die er in sich trug. Es handelte sich ihm ja nicht darum, irgendwie eine leidlich zusammenhängende Weltanschauung zu gewinnen, wie er selbst glaubte, sondern darum, daß Wasser aus dem Felsen hervorging, daß Leben auf sein Leben stillend und beruhigend einwirkte. Seine Seele dürstete, unaufhörlich und furchtbar, aber er wußte nicht, wonach sie dürstete.

Nichts ist begreiflicher, als daß bei einem Menschen, dessen Seele zu stark ist, um sich selbst zu belügen, in solcher Lage die Skepsis mit ihrem vornehm resignierten Trost eindringt. Die Lehre der jüngeren Akademie erscheint Augustin zeitweilig als das Richtige: man muß an allem zweifeln, denn der Mensch vermag die Wahrheit nicht zu finden, es gibt keine sichere

Norm zur Ordnung des Lebens (V, 10. VI, 11). Diese Gedanken haben tief in ihm Wurzel geschlagen; darum ist es ihm inneres Anliegen gewesen, sich später, bald nach seiner Bekehrung, in einer besonderen Schrift von ihnen freizumachen.

Der Zweifler verzweifelt daran, denkend die Wahrheit zu finden und er verzweifelt darum auch am wirklichen Leben. Der Zweifel ist der Bankerott des Denkens. In den Gedanken ist nicht fester Boden zu finden. Gibt es denn überhaupt einen solchen Boden?

Es ist ein überaus häufiger Prozeß, daß der Skeptiker in der Unterwerfung unter eine Autorität Schutz sucht. Auch Augustin ist hierzu fortgetrieben worden. Als er nach Mailand als Professor der Rhetorik berufen wurde, lernte er dort Ambrosius kennen. Der gewaltige Kirchenfürst imponierte ihm durch seine Beredsamkeit. Sachlich zog ihn zunächst eigentlich nur die allegorische Exegese an, die der Bischof trieb, denn sie machte ihn innerlich frei von dem buchstäblichen Verständnis des Alten Testamentes und dadurch von der manichäischen Kritik an demselben (V, 14. VI, 11). So wird es sich verstehen, daß die Kirchenlehre jetzt Augustin näher rückte. Der schlimmste Anstoß war beseitigt und die Skepsis verlangte nach einer äußeren Autorität: „Ich beschloß also, solange Katechumene in der katholischen Kirche zu sein, die mir von den Eltern empfohlen war, bis mir etwas Gewisses aufgehe, zu dem hin ich meinen Lauf richten könnte" (V, 14. VI, 11).

Augustin hatte einen entscheidenden Schritt getan. Für viele war es der abschließende Schritt, sie nahmen den autoritativ überlieferten Glauben an und warteten, ob sich nun auch eine innere Überzeugung einstellen werde. Anders Augustin. Für ihn war es ein Problem des persönlichen Erlebens, das hier in Frage stand, er verlangte nach Gewißheit. „Ich hielt mein Herz von aller Überstürzung frei, indem ich die Überstürzung fürchtete". Er verlangte eine Gewißheit wie die es ist, daß sieben und drei zehn sind (VI, 4). Aber andrerseits beginnt er darüber nachzudenken, daß die Kirche recht haben könnte mit ihrem Verlangen, daß geglaubt werden müsse, was nie bewiesen werden kann. Unsere Schwäche bedürfe der Autorität der Schrift, diese Autorität aber bewähre sich ja in aller Welt und sie sei so beschaffen, daß sie allen verständlich werde und doch auch den tiefsten Betrachtungen Raum gebe (V, 5).

So fing der Glaube Augustins an. Die Skepsis, die Tradition des Elternhauses, die Autorität der Bibel und der Kirche, das alles wirkte zusammen, um ihm die Kirchenlehre als etwas Mögliches und Denkbares erscheinen zu lassen. Er fängt an, damit zu rechnen, daß er die Wahrheit doch finden werde und dann getauft werden würde. Zukunftsbilder von einem behäbigen und geachteten Leben an der Seite einer wohlhabenden Frau steigen vor ihm auf (VI, 11). Der erste Schritt zu der Verwirk-

Neigung wird auch gemacht, indem er seine Konkubine nach Afrika zurückschickt und sich mit einem jungen Kinde verlobt, dem noch zwei Jahre bis zu dem gesetzlichen Heiratsalter (zwölf Jahre) fehlen (VI, 13). Aber er hält es so nicht aus und tritt bald mit einer neuen Konkubine in Beziehung (VI, 15). Ihn zog eben — und das ist für das Folgende von Wichtigkeit — an dem Weibe nur die fleischliche Seite an, nicht an ein Hausmesen dachte er, sondern an „die Gewohnheit, die unersättliche Begierde zu sättigen" (VI, 12).

Man hat zunächst nicht den Eindruck, als wenn Augustin durch seine Wendung zur Kirche innerlich gehoben worden ist. Diese Wendung war schließlich nur ein Akt der Resignation gewesen, vielleicht sogar mit veranlaßt durch das Bedürfnis in geordnete Verhältnisse zu kommen. Der harte Trieb zur Wahrheit hatte bisher alle anderen unreinen Seiten seines Wesens zurückgehalten; sie konnten jetzt, wo jener Trieb gewaltig befriedigt war, ungehindert sich ausleben. Es ist bezeichnend, daß Augustin in dieser Zeit sich nicht abgeneigt zeigte, den Epikureismus für die beste Philosophie zu erklären. Nur ein Schatten fiel auf sie, die Unbeständigkeit und das Gericht (VI, 16).

5.

Aber Gelber wie Augustin können nicht ruhen und rasten. Die christliche Lehre, mit der er sich beschäftigte, ergriff ihn. Er glaubte an das Dasein Gottes, an seine Fürsorge und sein Gericht, er glaubte, daß in Christus und den heiligen Schriften, „welche die Autorität seiner katholischen Kirche empfiehlt", von Gott ein Weg des Heils eröffnet sei, der zu einem ewigen Leben führt (VI, 1). Das heißt, er erkannte in den Grundzügen das Christentum der kirchlichen Verkündigung an. Aber gerade indem er dies anerkannte, traten sich vor seinem Geist unerträgliche Abgründe auf. Den Gott, den die Kirche lehrte, vermochte er — noch immer von dem manichäischen Materialismus abhängig — nur als eine räumliche ausgedehnte Substanz zu denken. Er mochte sich noch so sehr plagen, wie ein unreiner Schwarm erschienen alsbald wieder solche sinnliche Gottesvorstellungen (VII, 1).

Schwerer noch war das andere Problem. Die Kirche lehrte, daß der freie Wille die Ursache der Sünde sei und somit die Leiden auf ein gerechtes Urteil Gottes zurückgehen. Nun war Augustin jetzt völlig überzeugt davon, nach seiner ganzen Erfahrung, daß der freie Wille so gewiß ist als das Leben. Er sah auch mehr und mehr ein, daß aus diesem Willen das Böse hervorgehe. Aber, wenn Gott die Menschen geschaffen hat, wie kann der Mensch dann überhaupt das Böse wollen? (VII, 3). Ist das Böse etwa eine Materie, aus der Gott alles schuf? Aber wenn er sie doch umgewandelt hat, warum läßt er einen bösen Rest von ihr bestehen? So fehlt es ihm an einer deutlichen Erkenntnis der Wahrheit. Das verwirrte ihn; und dazu kam die Furcht vor dem Tode (VII, 5).

Eines Tages, Dezember, war der Winter, dann war eine Kur zu Ende. Es hat sich der erwachsene Mensch Deutschland erlebt. Es hatte in jedem Jahr noch Freuden und Feste, und wenn das Jahr kommt. Die kurze Stunde, da der Tag hell, da sich in eine Reise verwandeln. Und wenn dann es der Tag Deutschland ganz Deutschland gegenüber, indem er vorüber, da wollte der wenden und ein Lebewesen, und ein einziges Wesen, indem sich es war der Liebe zu lange ergeben. Dann war Mann und Kapelle in Deutschen Gruppe verbunden gewesen, in Deutschland. Und es empfing von dieser Liebe-lung ist. Es hat die Stadt Gottes, da in dieser wurden ist, empfangen. Dieses Leben in dem sich hat. Es hatte sich dieser gegenwärtig und die wenigen Tage der Liebe hin. Dann in jeder schönen Gemeinde hat es sich in Deutschland, das Tag schlafen und unterwegs gehen Gemeinde Gottes gehabt. Dieses ergibt es sich sich Gemeinde Deutschland, dieser in Leben und Deutschland und es ergeben, und die Kinder in begegnen. Im Leben in der Kinder und es hat Deutsche Gottes verbunden. Es hat sich gemacht die Leute, über es noch sich, und es in der Leben will. Es hat sie in Europa, über schnell es in Leben will, macht in Kirche zu erzählen.

Es ist noch eines in der Erinnerung an Deutschland, und es ist dieses Land an großen Lebensgefühl erfüllt. Leben in Leben angefangen Leute hat sich zu machen. Und es hat Deutschland wirklich Deutschland hat sich Deutschland an Deutschland gemacht, über man muss es ist, und das Leben Deutschland und Deutschland sich Deutschland über sich Deutschland immer Leben sich Leben kann. Die alten Deutschlandreisen Deutschland, in der Leben Leben sich Leben Leben Deutschland gemacht zu Leben. Das war auf Deutschland Leben. Es glaubte an Gott, über es sich einer Gemeinschaft, in einem Glauben entstand. Es war immer Leben Leben, und in Leben Leben, über es und Leben Deutschland Leben in der Leben Leben. In diesen Leben der neuen Erneuerung Leben in Leben auch zum Bewußtsein des neuen Lebensgefühls. Die geistige Leben, in der Leben Leben, entdeckte es Leben und sich. Das Erlebnis mit dem Landschaft in der Leben wurden, war ein neues Erlebnis Deutschland. Über war Leben eine Deutschland sich Deutschland, Leben erlebte in der Leben wurden und Leben. Man sah sich in Leben in Leben über war sich mit dem Leben.

Es ist Deutschland sehr gekommen von einer Leben, und es ist in sehr erlebten. Und es Leben erschütterte der Tatsache verändert hat. Es war in erschütterte Erlebnisse. Der Deutschland Deutschland Leben Erlebnisse in Europa zu Leben Deutschland Deutschland. Die Leben in Leben Leben und in Leben gelangen wie Leben und in Leben. Und in Leben Deutschland, in es Deutschland Leben wurden Leben sich, in Leben Leben Leben, in es Leben. Über in Leben.

Zweierlei lernte Augustin aus dem Neuplatonismus. Das erste war, daß Gott nicht in der Körperwelt zu finden und nicht von körperlicher Art sei, sondern daß er Geist ist. Das heißt, Gott ist nicht etwas, was hier oder dort ist und sich in der Körperwelt ausdehnt, sondern das ewig Unveränderliche, aus dem alles, was ist, ist (VII, 20). Er hatte bisher Gott hier oder dort gesucht, als wenn er ein Teil der Welt wäre; jetzt weiß er, daß er nicht ein Teil der geteilten Welt ist, sondern das Eine oder das unwandelbare Sein, das nicht hier oder dort ist, sondern als das schlechthin Eine überall gleichmäßig ist. Gott ist die Substanz, daher sind alle Substanzen aus ihm und sind, sofern sie Substanz sind, gut wie er (VII, 12). In ihm urständet die Fülle aller Realität, denn er ist die Realität, aus der alle Realitäten herkommen (IX, 10). „Und sobald ich dich erkannte, nahmst du mich an, auf daß ich sähe, es sei wirklich, was ich sehe, ich aber sei noch nicht der, der es sehen könne . . . Und ich erzitterte vor Liebe und Schreck und ich fand mich fern von dir in der Sphäre der Unähnlichkeit, als hörte ich deine Stimme von oben her: Speise bin ich der Erwachsenen, wachse und du wirst mich essen und nicht wirst du mich in dich verwandeln wie eine leibliche Speise, sondern du wirst in mich verwandelt werden . . . Und aus der Ferne riefst du: fürwahr ich bin, der ich bin. Und ich hörte, wie man im Herzen hört, und es gab schlechterdings keinen Grund mehr zu zweifeln, und leichter hätte ich an meinem Leben zweifeln können als daran, daß es keine Wahrheit gebe, die in den geschaffenen Dingen erkannt und geschaut wird" (VII, 10). „Und mein Herz kam zu dem Seienden in einem Augenblicke zitternder Anschauung. Da erschaute ich dein unsichtbares Wesen denkend durch das Erschaffene, doch vermochte ich nicht den Blick fest darauf zu heften, meine Schwäche ward zurückgestoßen und ich kehrte zu dem Gewohnten zurück und trug in mir nur die liebende Erinnerung daran, die sich gleichsam nach dem Geruch dessen sehnte, was zu genießen ich nicht vermochte" (VII, 17).

Diese Sätze Augustins malen in anschaulichster Weise, welchen Fortschritt er dem Neuplatonismus verdankte. Er hatte Gottes Wirkung bisher nur empfunden; jetzt vereinigt sich diese Empfindung mit einer intellektuellen Anschauung. Das ist das Neue. Das gewaltige Etwas, was ihm imponierte und sein Gemüt fesselte, vermag er jetzt denkend zu schauen. Es ist die ewige Realität, die aller geschaffenen Realitäten Grund und Wesen ist. Wie es mit solchen Anschauungen zu gehen pflegt, so war es auch bei Augustin: sie tauchten momentan klar und scharf umrissen empor, und sie wurden dann plötzlich verweht. Sie hinterließen die Ahnung „liebender Erinnerung", aber sie waren noch nicht konsistent und konstant genug, als daß die Seele sie hätte genießen können. Und doch versteht man, was sie für Augustin zu bedeuten hatten. Die Gottesempfindung, die er gefunden, war wie ein brennendes Licht, das in dem tiefen Leuchter des

manichäischen Materialismus versank und daher zu erlöschen drohte. Dies Licht erhielt an den neuplatonischen Gedanken einen Leuchter, auf dem es hell und ruhig brennen konnte. Augustin lernte jetzt die doch immer noch zur Hälfte auf Autorität gestützte Gottesempfindung mit einer konkreten Anschauung aus der Welt vereinigen. Den Gott, den seine Seele empfand, vermochte er zu denken in der Anschauung des Einen oder des Absoluten.

Eine Kombination, wie sie Augustin hierdurch vollzog, scheint fast unvermeidlich zu sein. Aber unvermeidlich wird es dadurch auch, daß der Gottesbegriff kein schlechthin adäquater Ausdruck der Gottesempfindung wird und daß in der Gottesvorstellung daher disparate Elemente hervor-, aber auch auseinandertreten. Der Gott Augustins ist einerseits der Herr, der sein Herz stillt und seinen Willen unterwirft, gewesen, aber er hat andrerseits ihn immer wieder mit den Neuplatonikern als die absolute Substanz oder das Alleine „gedacht". Der Voluntarismus des religiösen Erlebens und der griechische Intellektualismus haben den Gottesgedanken Augustins dauernd bestimmt.

Von mindestens ebenso großer Bedeutung wie für die Gottesidee wurde der Neuplatonismus für Augustins Anschauung vom Bösen. Hat alles sein Sein aus Gott und ist Gott gut, so ist alles Sein als solches gut. Hieraus folgt nun notwendig, daß, wenn es Böses gibt, dies nicht aus Gott und somit ein Nichtsein ist. Das Böse ist also nichts Positives, sondern es ist ein Verlust an Realität (VII, 12). Ist es aber der Wille, der sündigt, so ist die Sünde Verkehrtheit des Willens oder ein von ihm selbst gewirkter Defekt an Realität. „Und ich forschte, was die Bosheit sei, und ich fand keine Substanz, sondern die Verkehrung des Willens, der von dir, o Gott, der höchsten Substanz, zum Niedrigsten sich abwandte und sein Innerstes von sich warf und sich nach außen hin aufblähte" (VII, 16). So löste sich auch das Rätsel des Bösen nach dem neuplatonischen Vorgang. Das Böse ist ein Verlust an Realität, und der freie Wille bringt diesen hervor. Und dann wurde es an diesem Element der Philosophie Augustin klar, wie die Sünde Schuld sein und doch alles von Gott sein kann. — Und endlich erhob er von hier aus seinen Blick zu der idealen Schönheit dieser Welt, in der alles seinen Platz hat und sich mit allem anderen zur Harmonie verbindet als ein Abbild der ewigen Schönheit der Ideen Gottes (VII, 13. 16).

So ist es gekommen, daß das christliche Empfinden, das unter der kirchlichen Autorität sich in dem Skeptiker Augustin gebildet hatte, sich mit einer Weltanschauung verband, und daß dadurch die religiöse Ahnung zu denkbaren Gedanken wurde. Lange Jahre über hatte er nach solchen Gedanken gerungen, ohne sie zu erreichen. Jetzt gewann er sie, aber er gewann sie in einem Zusammenhang, der sie über alle Skepsis erhob. Denn die Gedankenwelt, die er sich so bildete, war ja nicht nur eine philo-

ſophiſche Lehre, ſie war begründet in der Autorität der Kirche; aber nicht nur in dieſer, ſondern in der innerlich wirkſamen und unterwerfenden Autorität der Sache ſelbſt. Credo, ut intelligam, ſo dachte man damals ſchon in der abendländiſchen Kirche mit Berufung auf Jeſ. 7, 9, ſo hatte Auguſtin es ſelbſt erlebt: das Glauben ſtammte aus der Autorität, die Philoſophie hatte es ihm in Erkennen verwandelt.

Und jetzt ſtrömte aus der Autorität ſelbſt der Strom der Erkenntnis. Mit neuen Augen lernt Auguſtin den Apoſtel des Abendlandes, Paulus, leſen. Die Idealwelt, die ihn der Neuplatonismus kennen gelehrt hat, findet er bei Paulus wieder. Aber ſchwebte jene Welt dort in der Luft, ſo ſtellt Paulus ſie auf die Erde und zeigt den Weg zu ihr. Was dort nur fernes Ideal iſt, das wird im Chriſtentum zur konkreten Realität: „Und ich fing an und fand, daß was ich dort Wahres geleſen hatte, hier mit Hervorhebung deiner Gnade geſagt wurde, daß, wer es ſieht, ſich nicht rühme, als hätte er es nicht empfangen . . . und daß er nicht bloß ermahnt werde, dich, der du immer derſelbe biſt, zu ſehen, ſondern auch geheilt werde, daß er es feſthalten könne. Und daß der es aus der Ferne nicht zu ſehen vermag, dennoch den Weg wandeln möge, auf dem er hinzukommen und zu ſehen und feſtzuhalten vermag". In dieſem Zuſammenhang gewann nun auch Chriſtus für Auguſtin Bedeutung (Vll, 21 vgl. Vll, 9).

6.

Und nun ſchien das Ziel erreicht zu ſein. Im Herzen der Glaube, der ſich zur Weltanſchauung erweitert hat, und dieſe Weltanſchauung beſtätigt von der Schrift und bereichert durch den Gnadenweg, durch den man zu ihr kommen kann. Aber Auguſtin ſchreibt: „Dies alles drang in mein Inneres ein in wunderbarer Weiſe, als ich den geringſten deiner Apoſtel las und ich erwog deine Werke und erſchrak" (Vll, 21). „Und ich ſuchte den Weg, Kraft zu erlangen, die geeignet wäre, dich zu genießen und ich fand ſie nicht" (Vll, 18). „Nicht gewiſſer wollte ich deiner werden, ſondern feſter in dir . . . Es gefiel zwar der Weg, der Heiland ſelber, aber durch ſeine Enge zu gehen widerſtrebte noch" (Vlll, 1).

Es iſt die letzte Wendung auf dem verſchlungenen Wege dieſer Bekehrung. Gottes, der Sünde, der Gnade durch Chriſtus (Vll, 18) iſt Auguſtin gewiß, innerlich überführt von ihrer Realität und auch in ſeiner Vernunft überzeugt. Da erſchrickt er. Sein Wille rang nach dem Genuß Gottes und der Nähe von ihm. Nun iſt das alles da, warum nimmt er es nicht auf? Ein Hindernis iſt noch da; es liegt nicht mehr außer ihm, ſondern es iſt in ihm. Worüber er von Anfang an in den Konfeſſionen klagt, das iſt ihm erſt ſpät zum Bewußtſein gekommen. Sein unruhiger Wille hatte geſucht, aber wenn er nicht fand, ſo ſchien der Grund in den Dingen zu liegen, die ihm nicht näher kamen oder in der irrenden Er-

kenntnis. Jetzt iſt die Erkenntnis da und die Dinge ſind ihm nahegerückt, und er hat ſie doch nicht. Warum hat er nicht, was er doch hat?

Auguſtin hatte etwas finden wollen, was ſein Wollen ſtillte. Jetzt war es da. Er liebt nicht mehr die Ehren und den Reichtum der Welt, die hindern ihn nicht mehr, Gott allein zu lieben. Nur eins feſſelt ihn noch an die Welt: „Bis jetzt wurde ich beſtändig feſtgehalten durch das Weib“ (VIII, 1. 6). Er liebte nicht nur Gott, denn er liebte noch immer das Weib. Nur Gott ſollte ſein Genuß ſein, aber er hing noch an dem Genuß des Weibes. Sein Wille ſchien nicht nur von Gott geſtillt zu werden, denn er bedurfte noch der Stillung durch die ſinnliche Luſt. Das eine wie das andere ſtak in ſeinem tiefſten Inneren, im Willen. Und nun geht ihm allmählich die Erkenntnis auf, daß ſein Wille in ſich ſelbſt geſpalten iſt oder daß in ihm ſelbſt der Grund ſeines Unfriedens liegt, daß er ſelbſt ſchuld iſt. „Mein Wollen hielt der Feind und hatte mir von hier aus eine Kette gemacht und mich gefeſſelt. Denn aus dem verkehrten Willen geht die Wolluſt hervor; und wenn man der Wolluſt dient, wird ſie zur Gewohnheit; und wenn der Gewohnheit kein Widerſtand geleiſtet wird, kommt es zur Notwendigkeit . . . . Der neue Wille aber, der in mir angefangen hatte dir umſonſt zu dienen und dich o Gott, die einzige gewiſſe Wonne, zu wollen, war noch nicht imſtande, den früheren durch ſein Alter erſtarkten Willen zu überwinden. So hatte ich zwei Willen, einen alten und einen neuen, jener war fleiſchlich, dieſer geiſtlich, ſie kämpften miteinander und durch ihren Widerſtreit zerriſſen ſie meine Seele . . . Ich ſelbſt war in ihnen beiden, aber mehr doch darin, was ich billigte als darin, was ich mißbilligte. Dort aber war es doch nicht mehr eigentlich mein Ich, weil ich es mehr wider meinen Willen litt, als daß ich es willentlich tat“ (VIII, 5).

Das war es alſo. Der Widerſtand war in ihm ſelbſt. Auguſtin vergleicht ſeinen Zuſtand mit dem eines Erwachenden, der den Willen hat aufzuſtehen, den aber der Schlaf wieder übermannt und der wohl in „die ſäumigen träumigen“ Worte ausbricht: „gleich, ja gleich, laß mich noch etwas!“ (VIII, 5). Nur ein Teil ſeines Willens richtete ſich kräftig auf, der andere Teil des Willens war wie halbwund und ſank immer wieder in die vorige Lage zurück (VIII, 8). Aber Auguſtin wußte, wie es mit ihm ſtand. Er verglich ſeinen Zuſtand mit dem früherer Jahre, wo er gebetet hatte: „gib mir Keuſchheit und Enthaltſamkeit, aber tue es nicht gleich“. Es war ihm, als ſei er entblößt vor ſich ſelbſt und ſein eigenes Gewiſſen verurteilte ihn: „Du ſagteſt, weil die Wahrheit ungewiß ſei, wolleſt du nicht abwerfen die Bürde der Eitelkeit. Siehe, nun iſt jene dir gewiß geworden, und immer noch drückt dieſe dich“ (VIII, 7). Um ſo mächtiger wurde die Stimme des Gewiſſens, als er von anderen Menſchen hörte, die ſich dem Ideal mönchiſcher Heiligkeit hingegeben und ſich, ohne

alle Studien, von der irdischen Lust losgerissen hatten und die dadurch „an freieren Schultern Flügel empfingen“ (VIII, 6. 7). Sein eigener Wille ist krank und schuld, und er findet, obwohl er das weiß, nicht die Kraft, Herr zu werden seines Willens, denn er will eben nur halb. „Es befiehlt der Geist, daß der Geist wolle, und er ist kein anderer und tut es doch nicht. Woher dies Ungeheuerliche und weshalb? Er befiehlt, daß er wolle, und würde doch nicht befehlen, wenn er nicht wollte, und es geschieht nicht, was er will. Doch er will ja nicht ganz, daher befiehlt er auch nicht ganz. Denn nur soviel befiehlt er, als er will, und soviel geschieht davon, was er befiehlt, nicht, als er nicht will, denn der Wille befiehlt ja, daß Wille sei, nicht ein andrer, sondern er selbst. Nicht befiehlt er eben ganz, daher ist nicht, was er befiehlt“ (VIII, 9).

So fühlt sich Augustin in sich selbst gebrochen und zerrissen. Eine ungeheure Unwahrheit herrscht in ihm: er will und will nicht; er will, was er nicht will und er will nicht, was er will. Er will von Gott alle Lust und will es nicht, denn er will Lust von der Welt. Der Konflikt seines Lebens ist in der tiefsten Tiefe angelangt, denn er ist nicht mehr ein Konflikt zwischen Wollen und Erkennen, sondern zwischen Wollen und Wollen. An dem eigenen Willen hängt sein Leben, an nichts anderem. Und er will und will nicht, immer noch und trotz allem. — Verstehen wir heute noch diesen Konflikt? Was liegt denn daran, sagen wir, daß der Mensch, wenn er in Gott das Ziel seines Strebens gefunden hat, daneben noch andere Nebenziele hat? Werden sich diese doch leicht dem obersten Ziel unterordnen! Kann nicht jemand Freude an der Welt und ihren Gütern haben und doch an Gott die höchste Freude empfinden, indem er alles Irdische von Gott empfängt und ihm dienstbar macht? Warum stockt ein Geist wie Augustin vor dieser einfachen Kombination? Indessen, wir müssen uns in die Fragestellung und in die Lage Augustins versetzen, um ihn zu verstehen.

Augustin war in den mönchischen Gedankenkreis geraten. Die Verkündigung der katholischen Kirche hat ihm die innere Überzeugung von der Realität Gottes gebracht und ihn Gott als höchstes Gut erleben lassen. Aber erst das mönchische Ideal hat ihn von der Welt und ihrer Lust losgelöst. Stück um Stück ist dies Ideal in ihn eingezogen. Er hat sich verhältnismäßig rasch gelöst von Ehre und Besitz. Das letzte war die geschlechtliche Lust, und sie bereitete ihm die größte Schwierigkeit. Aber, nachdem er einmal auf die Bahn sich begeben hatte, die innere Lösung von der Welt äußerlich zu vollziehen, konnte er vor der letzten Schwierigkeit nicht Halt machen; je schwerer es ihm wurde, desto weniger. Ging ihm doch erst hier das tiefste Problem der Bekehrung, daß der Wille im Widerstreit mit sich selbst liegt, auf. — So verstehen wir, daß Augustin die Lösung, die uns so einfach erscheint, nicht findet. Die innere Be-

freiung von der Welt ist für ihn erst real, sofern sie sinnlich äußerlich vollzogen wird.

Aber hierin wird Augustin bestärkt durch seine persönliche Seelenstellung, die durch den neuplatonischen Einschlag in seiner Gedankenwelt nur fester geworden war. Er wollte – so hörten wir – Gott genießen. Unendliche Speise oder dann höchstes Gut war ihm Gott. Nicht um ein Leben persönlicher Gemeinschaft handelt es sich ihm. In einem solchen Leben ist es denkbar, daß der Mensch Gott dient und dennoch den ihm eigentümlichen positiven Zusammenhang zu der Welt und ihren Gütern mit innerer Wahrheit und Freiheit beibehält. In Augustins Gedankenkreis ist dagegen der unendliche Hunger nur dann gestillt, wenn er eine unendliche Speise empfängt. Nur die Lust an dieser Speise ist berechtigte Lust. Lust am Unendlichen – das ist das Wesen der Frömmigkeit. Das gilt in dem Grade, daß Augustin sich darüber Sorge macht, daß die leibliche Nahrung eben nur den Hunger stille, aber keine Lustregung hervorrufe (X, 31). Dann aber ist es verständlich, daß ihm die Lust an einem endlichen Objekt als gottlos oder als Unterbrechung der Frömmigkeit erschien. Gott ist Gut und er allein ist wirkliches Gut. Jedes andere Gut beeinträchtigt Gott, und jede andere Lust als die an Gott ist gottlos. Das Unendliche ist unsere Speise, also ist jede endliche Lust gottwidrig. Das Unendliche ist also das alleinige Gut, nicht nur um es zu schauen, wie der hellenische Intellektualismus wollte, sondern um dadurch den Willen in Genuß zu stillen, wie der Voluntarist Augustin es empfunden hat.

Und noch eins tritt hinzu. Das Weib als solches kommt für Augustin nur als Mittel geschlechtlicher Befriedigung in betracht. Er hat als ein treuer, mitteilungsfroher und hingebender Freund mit dem Kreise seiner Freunde seine inneren Schmerzen und Freuden geteilt; dafür, daß er mit einem Weibe in derartige Gemeinschaft treten könnte oder daß die Geschlechtsdifferenz die innere Gemeinschaft tragen und fördern könnte, dafür fehlte ihm – nach seinen Lebenserfahrungen – das Verständnis. War ihm aber das Weib, seine jüngste Erfahrung hatte es wieder gezeigt, nur Mittel sinnlichen Reizes, so begreift man, daß er, nach seiner Grundanschauung, im Weibe den letzten mächtigsten Feind meinte bekämpfen zu müssen. Es ist gewiß geschichtlich von Bedeutung geworden, daß die letzte entscheidende Station in der Bekehrung Augustins es mit der Befreiung von der geschlechtlichen Lust zu tun hatte.

Dann ist die Entscheidung gefallen. Nicht Augustins eigener Wille vollzog sie, sondern er empfing sie von Gott. Er hat die Geschichte des Antonius und anderer Personen, die sich zur Enthaltsamkeit bekehrt hatten, erzählen hören. Das ergreift ihn mit furchtbarer Gewalt, und er eilt in den Garten hinaus: „die Ungelehrten stehen auf und reißen das Himmelreich an sich und wir mit unserer Gelehrsamkeit, ohne Herz, siehe wie

wälzen wir uns in Fleiſch und Blut" (VIII, 8). „Und du, Herr, bis wohin denn? Bis wohin, o Herr, zürnſt du bis zuletzt? . . . Wie lange, wie lange? morgen und wieder morgen? Warum nicht in dieſer Stunde ein Ende meiner Schmach?" (VIII, 12). Da erſchallt aus dem Nachbargarten die Stimme ſpielender Kinder: „nimm und lies, nimm und lies". Auguſtin greift nach den Briefen des Paulus, die er mit herausgenommen hat, ſchlägt auf und ſein Auge fällt auf Röm. 13, 13: „nicht in Freſſen und Saufen, nicht in Kammern und Unzucht, nicht in Hader und Neid" ꝛc. Und dies Wort übt eine ſofortige wunderbare Wirkung auf ſeine Seele aus: „ich wollte nicht weiter leſen, es war auch nicht nötig. Sofort nach Ende des Satzes war es, als ob das Licht der Sicherheit meinem Herzen eingegoſſen würde, und die Finſternis des Zweifels ward zerſtreut" (VIII, 12).

Auguſtin war am Ziel angelangt. Die Kraft der Entſcheidung war ihm gegeben, er war innerlich frei geworden von der ſinnlichen Begierde. „Wie ſüß wurde es mir plötzlich zu entbehren der ſüßen Nichtigkeiten; und ſie, die zu verlieren ich Furcht hatte, preiszugeben, war mir jetzt Wonne. Denn du warfſt ſie hinaus von mir, du wahre und höchſte Süßigkeit warfſt ſie hinaus, trateſt an ihrer Stelle ein, ſüßer denn alle Luſt, freilich nicht für Fleiſch und Blut, heller denn alles Licht, aber innerlicher als jedes Geheimnis, höher denn jede Ehre, aber nicht für die, die in ſich hoch ſind. Nun war frei mein Geiſt von den beißenden Sorgen umherzulaufen und zu ſuchen und ſich zu wälzen und zu ſchaben an dem Ausſatz der Begierden. Und ich plauderte mit dir, meinem Licht und meinem Reichtum und meinem Heil, mit dir, Herr, meinem Gott" (IX, 1).

Es war ein naturgemäßer Abſchluß. Die ewige Speiſe, nach der er geſucht hatte, hatte er gefunden und, was ihn hinderte an ihrem Genuß, war ihm genommen. „Spät habe ich dich geliebt, alte und doch ſo neue Schönheit, ſpät habe ich dich geliebt. Und ſiehe du warſt drinnen und ich draußen, und dort ſuchte ich dich; und ich Häßlicher ſtürzte mich auf das Schöne, das du geſchaffen haſt. Du warſt mit mir, und ich war nicht mit dir. Grade die Dinge hielten mich fern von dir, die nicht wären, wären ſie nicht in dir. Du haſt gerufen und haſt geſchrien und haſt meine Taubheit zerriſſen. Du haſt geglänzt, haſt geleuchtet und haſt vertrieben meine Blindheit. Du haſt geduftet, und ich zog den Duft ein und ſeufze nach dir. Ich habe geſchmeckt und hungere und dürſte. Du haſt mich berührt, und ich bin entbrannt nach deinem Frieden" (X, 27).

7.

Hiermit ſchließt die innere Entwicklung Auguſtins, wie die Konfeſſionen ſie darſtellen. Sie iſt in ſich abgeſchloſſen. Er ſuchte den höchſten Genuß, der den ſehnlichen Willen in ihm befriedigt. Nichts in der Welt hat ihm dieſen Genuß gegeben, er fand ihn in Gott. Aber er hatte ihn erſt dann, als er auf jeden anderen Genuß hatte verzichten lernen.

Vom Himmel fordert er die schönsten Sterne,
Und von der Erde jede höchste Lust;
Und alle Näh und alle Ferne
Befriedigt nicht die tiefbewegte Brust.

„Du hast uns zu dir erschaffen und unser Herz ist unruhig in uns, bis daß es ruht in dir". In diesem Satz ist der ganze Inhalt der Konfessionen ausgesprochen.

Die Monate vor seiner Taufe hat Augustin mit einem Kreise gleichgestimmter Freunde und Schüler in Cassiciacum, einem Landgut bei Mailand, verbracht. Es waren Fragen der Weltanschauung, erkenntnistheoretische, religionsphilosophische und ethische Probleme, die in diesem Kreise erörtert wurden. Augustins erste Schriften sind aus diesen Erörterungen hervorgegangen. Alles, was man erlebte, hat hierzu Stoff liefern müssen. Das Bächlein, das unter den Fenstern des Schlafgemachs bald lauter, bald leiser murmelte, wird zum Anlaß, den Problemen der Kausalität nachzudenken. Die Hähne, die man auf dem Hof miteinander kämpfen sieht, dienen zur Bestätigung der Überzeugung, daß auch Streit und Kampf zur Harmonie der Welt dienen. Man hat sich über diese Richtung der Interessen Augustins gewundert, denn man würde viel eher Versuche in der Weise der Neuplatoniker, zum ekstatischen Schauen der Gottheit zu gelangen, erwarten. Indessen unverständlich ist diese Wendung doch nicht. Augustin hatte lange Jahre über in philosophischen Problemen sich bewegt, und das Interesse der Zuhörerschaft, die ihn umgab, galt ihnen ebenfalls. Sein feuriger Geist war zugleich überaus nachdenklich und gründlich. Es war daher für ihn ein unabweisbares Bedürfnis, die erlebte Erfahrung von Gott in Beziehung zu setzen zu den alten Problemen der Weltanschauung. War ihm erst vom Neuplatonismus her ein geistiges Verständnis der christlichen Lehre aufgegangen, so war es nur konsequent, daß er jetzt, wo er zum ungehinderten Genuß Gottes als des höchsten Gutes fortgeschritten war, die alten ungelösten Probleme wieder vornahm und sie mit dem Schlüssel seines religiösen Erlebens zu erschließen sich bemühte. Wie wenig fertig sein innerer Besitzstand noch war, zeigen diese Schriften; und das ist durchaus begreiflich, wenn man überlegt, welcher Arbeit der große Prozeß der Amalgamierung religiösen Empfindens und philosophischer Weltanschauung bedurfte. Er wäre ohne diese Arbeit nicht der Lehrer der Kirche wie der Wissenschaft des Abendlandes geworden. Augustin ist mit diesem Prozeß auch keineswegs fertig gewesen, als er um 400 die Konfessionen schrieb.

Über anderthalb Jahrtausend sind verflossen, seit Augustin die heißen Kämpfe durchlebt hat, von denen wir gesprochen haben. Die Schatten ihrer Zeit liegen über diesen Kämpfen wie ihrem Resultat. Es war das katholische Christentum und das mönchische Lebensideal, zu denen Augustin kam. Wie wäre es anders möglich gewesen? Und dennoch sind diese

Erlebnisse des großen Mannes in mancher Hinsicht vorbildlich für alle Zeiten. Das wird auch der sagen, der ihnen in vielem nicht folgen kann und will. Es ist zuerst der gewaltige Sinn für das Erleben des Realen, der uns auffällt. Mit diesem Wirklichkeitssinn ausgerüstet, hat Augustin nicht nur das Suchen verherrlicht, sondern wirklich gesucht. Er ist an keiner Tür vorübergegangen, ohne sie zu öffnen. Der sinnliche Genuß wie die Geheimnisse der Natur, die manichäische Mythologie wie die Weisheit der Philosophie, der Zauber der Freundesliebe wie die Mühsal der eigenen Seele – sie haben ihm alle Antwort stehen müssen auf die Frage, ob in ihnen etwa das Höchste verborgen sei. Und er ist nicht müde und stumpf geworden über dem Öffnen so mancher Tür, das vergeblich gewesen zu sein schien. Als er vor dem Portal der Kirche stand, ist er eingetreten, ob er hier finden würde, was er suchte. Der Wirklichkeitssinn erlahmte ihm nicht trotz der Enttäuschungen, denn er war verbunden mit einem schlichten aber unbeugsamen Wahrheitssinn, der sich mit nichts Halbem oder Scheinbarem zufrieden gab. Ein Mann wie Augustin hätte auch die Tore der Kirche hinter sich liegen lassen, wenn er dort Schein statt Wirklichkeit gefunden hätte. Die Autosuggestionen seiner aufgeregten Zeit hatten über ihn keine Macht; denn dieser Rhetor von Beruf wollte nicht nur wohlklingend reden und für Halbes ganze Formeln drechseln, er wollte erleben und er mußte es, denn so verlangte es sein Inwendigstes.

Wohl hat Augustin jenen Zauber der Skepsis, den man mit dem Wohlgefühl des Erfrierenden vergleichen kann, gespürt; aber der Lebensdrang in ihm war zu stark, als daß er diesem kalten Tod hätte verfallen können. Und wohl hat das verwandte Verlangen, durch äußere Autorität sich verzaubern zu lassen, ihn zeitweilig gepackt, aber Wirklichkeitssinn und innere Wahrhaftigkeit haben ihn auch hierbei nicht verlassen. Die äußere Autorität ist ihm ein Durchgang geworden zum Erleben der Autorität des göttlichen Zeugnisses drinnen in der Seele. Aber er ist noch weiter vorgedrungen. Er hatte alle Schrecken des Zweifels erlebt und ist ihm doch nicht ängstlich aus dem Wege gegangen, als er im Glauben des Heils gewiß geworden war; sondern er hat mutig den Kampf mit den Ungeheuern der Tiefe aufgenommen, nachdem er ihnen kaum entronnen war. Die „reinliche Scheidung" von Religion und Welterkennen lag nicht auf seinem Wege, sondern er rang mit aller Kraft nach der Vereinigung beider. Er meinte nicht, daß der Christ irgendwie unter der Welt und ihrer Erkenntnis durchkriechen oder über sie hinfliegen soll, sondern er hat gemeint, der Weg des Glaubens führe mitten durch die Weisheit der Welt hindurch. Er wollte nicht bloß christliche Empfindungen, sondern auch christliche Gedanken. Dies Streben ist auf lange hinaus in der Kirche des Abendlandes maßgebend geblieben; aus ihm ist die große Wissenschaft des Mittelalters hervorgegangen.

Aber weiter, Augustin hat erlebt, daß die letzte Entscheidung in der

Religion auf dem Gebiet des Willens liegt. Sein Wille mußte gestillt werden, früher gab es keinen Frieden. Und der Wille wird nicht gestillt, er wolle denn. Hier wurzelt der Voluntarismus Augustins; aber er ist in unserer Epoche noch nicht fertig geworden. — Es war in der Innerlichkeit und dem Wirklichkeitssinn Augustins begründet, daß er nie zu den „Fertigen" gehörte. Er hat gearbeitet und gelernt, solange sein Leben währte. Es hat etwas Rührendes an sich, wenn der Greis selbst die Irrtümer in den Werken seiner Jugend berichtigt oder wenn er auch rohen und brüsken Angriffen gegenüber mit unerschütterter Sachlichkeit die Dinge erörtert. Er ist lebendig geblieben am inneren Menschen bis zum Tod.

Und schließlich veranschaulicht uns die Bekehrungsgeschichte Augustins die große Wahrheit, daß der Mensch auf das Christentum angelegt ist, oder daß das Christentum uns nicht ärmer oder unnatürlich macht, sondern daß es unser Leben auf die Höhe führt und vollendet. Von hier aus kann ein Beweis für das Recht der christlichen Religion erbracht werden,*) der schließlich nur in Begriffe faßt, was Augustin erlebt hat. Daß „die Seele von Natur christlich" sei, hat Tertullian einst behauptet. Das ist richtig, wenn man es in diesem Sinn versteht. Der tiefste Bedarf unserer Seele und ihr Trieb zur Tat findet in der christlichen Religion die dem Menschen angemessenste Befriedigung und die seiner Kraft entsprechende Betätigung. Wonach der Mensch ringt — der Friede und die Tat — das gibt das Christentum. Das hat — freilich in der besonderen Beschränkung seiner Zeit — Augustin erlebt; und es ist die letzte und höchste Wahrheit, die die Konfessionen uns einprägen. „Du hast uns zu dir geschaffen und unruhig ist unser Herz, bis daß es ruht in dir".

---

# Förderung der christlichen Kunst.

Von **Hans Schmidkunz.**

Seit längerer Zeit waltet, über die deutschen Lande verstreut, aber in München konzentriert, die „Deutsche Gesellschaft für christliche Kunst". Sie hat sich die Pflege der in ihrem Namen bezeichneten Kunst zur Aufgabe gemacht und will ganz besonders das gegenwärtige Kunstleben in diesem Sinne fördern. Die von ihr abgezweigte „Gesellschaft für christliche Kunst," G. m. b. H., hat ihr die technischen und geschäftlichen Angelegenheiten abgenommen und sendet von ihrer Geschäftsstelle (München, Karlsstraße 6) neben zahlreichen Originalwerken, Reproduktionen usw. auch zwei Zeitschriften in die Welt hinaus: „Die christliche Kunst" und „Der Pionier". Bei der leichten Zugänglichkeit

*) Ich habe diesen Gedanken eingehend durchgeführt in meinen „Grundwahrheiten der christlichen Religion" 4. Aufl. 1906, S. 30—38.

ihrer Veröffentlichungen, zunächst ihrer Kataloge und Prospekte, möchten wir uns hier am allerwenigsten in eine Statistik und Beschreibung dieser gesamten Tätigkeit und auch ihrer tatsächlichen Erfolge einlassen. Betont sei nur noch das in jeder Weise selbstlose Streben der beiden Gesellschaften, welches ihren „Kunden" die Gewähr des sachlich und geschäftlich Zuverlässigsten bietet.

Dagegen wollen wir noch ein wenig verweilen bei der Sache selbst, der dort in so umfassender Weise gedient wird. Vor allem ist es geradezu eine allgemeine Kulturangelegenheit, daß die eigentliche Kunst gegenüber der industriellen Scheinkunst vertreten wird. Neben der in der neueren Zeit begreiflichen großen Gleichgiltigkeit weiterer Kreise gegen religiöse Kunst — weil gegen Religion überhaupt — ist es hauptsächlich die Vorherrschaft des Industriellen und Handwerklichen, was unsere Kunst noch immer sich ungenügend entfalten läßt. So wird es zu einer gemeinsamen Aufgabe aller daran Interessierten, Kunst gegen Nichtkunst zu schützen.

Es werden wahrscheinlich viel mehr Aufträge für christliche und besonders kirchliche Kunst gegeben, als man zunächst annehmen möchte; meistens aber sind es „Firmen", die damit betraut werden, und deren Produkte sowohl die Geltung der Kunst im Publikum wie auch die Stellung der Künstler und somit wieder die Kunst selbst herabdrücken. Deshalb kann man auch mit gutem Gewissen bei jedem Bedarf nach einem religiösen Kunstwerk raten, sich an die vom geschäftlichen Profit absehende „Deutsche Gesellschaft für christliche Kunst" zu wenden, welche gewissermaßen eine Armee von Künstlern und Kunstverständigen bereit hält, um die verschiedenen Bedürfnisse dieses Gebietes zu befriedigen — vom Kirchenbau angefangen bis herab zum kleinsten Bildchen oder kunstgewerblichen Gebrauchsgegenstand.

Nun gilt es aber nicht bloß den Schutz des aktuellen Kunstlebens, sondern auch den der Vergangenheit. Man kann den Schaden, der durch Vernichtungen, Verschleuderung und falsche Restaurirungen älterer kirchlicher Kunstwerke angerichtet wird, kaum hoch genug einschätzen; und immer wieder ertönen Warnungen wie die, entbehrliche Inventarstücke nicht etwa an Antiquare zu verschachern, sondern sie an öffentliche Sammlungen zu geben.

Andererseits ist manche christliche Kunst der Vergangenheit, zumal aus neuerer Zeit, vielleicht nur allzu gut konserviert. Das heißt: gearbeitet wurden solche Werke in verhältnismäßig großer Zahl für Privat- und Kirchenbedarf. Neben der öffentlichen Interesselosigkeit ist es auch dieser Umstand, der unsere neueren Galerien so arm an christlichen Kunstwerken sein läßt. Dadurch entstehen auch Lücken oder Schwierigkeiten für die Forschung und Darstellung der Kunstgeschichte dieses Gebietes.

So zeigt sich nach mehrfachen Seiten der Bedarf, für das Gebiet

der christlichen Kunst und zumal der neueren (denn die ältere wird so ziemlich mit der weltlichen Kunst zusammen gepflegt) theoretisch wie praktisch einzutreten. Die praktische Propaganda kann wieder auf mannigfaltige Weise geschehen. Hier sind u. a. Lichtbildvorträge sehr gut zu verwenden. Nur scheint es doch nicht günstig, solche Belehrungen und Agitationen, die an sich allerdings etwas sehr Würdiges sind, mit Gottesdienstlichem oder überhaupt Erbaulichem zu verbinden, wie es schon von manchen sehr wohlmeinenden kirchlichen Personen und gewiß auch mit lebhaftem Anteil weiterer Kreise geschehen ist. Auf diesem Combinationswege scheint weder dem Einen noch dem Anderen genügend gedient zu werden — am allerwenigsten der Klarheit.

Zu Grunde liegen müßte alldem etwas, was uns recht sehr fehlt, wofür aber gerade einige Leistungen der „Deutschen Gesellschaft für christliche Kunst" wertvolles beigetragen haben: Studium und Geschichtsschreibung der christlichen Kunst nicht bloß, wie es bereits reichlich geschehen ist, für die ältere Zeit, sondern auch für die neuere und neueste. So gut wie alle geschichtlichen Literaturwerke über dieses Gebiet reichen kaum über die Renaissance hinüber, vielleicht noch in die Barocke und höchstens in das Rokoko hinein, welche zwei Stile ja neuerdings gerade für kirchlichen Geschmack etwas zurückgetreten sind.

Am wenigsten bekannt und behandelt ist die christliche Kunst seit etwa 1800, d. i. seit den Bemühungen, welche sich über den sogenannten Klassizismus hinaus die sogenannte Romantik für eine Wiedererweckung des christlichen und auch des nationalen Geistes in den Künsten gegeben hat. Nirgends — wenigstens nach der unmaßgeblichen Kenntnis des Verfassers dieser Zeilen — auch nur eine einzige zusammenfassende Darstellung, welche ein Seitenstück oder eine Fortsetzung sein könnte zu den großen Werken über christliche Kunst der älteren Zeit von Franz Xaver Kraus und Anderen! Noch weniger haben wir natürlich, abgesehen von einigen recht verdienstlichen Biographien, Spezialarbeiten über einzelne Teilgebiete. Namentlich fehlt Spezielles zur „Ikonographie" der neueren christlichen Kunst. Darauf darf umso mehr aufmerksam gemacht werden, als gewisse Themen teils in neuerer Zeit überhaupt erst geläufiger geworden sind, teils andere Nuancirungen angenommen haben. Beispielsweise wird das Thema vom Gang nach Emmaus anscheinend in neuerer Zeit reichlicher behandelt, als in älterer; und das Thema des Nicodemus dürfte überhaupt erst einer späteren Zeit angehören, sodaß bisher in der einschlägigen Literatur kaum etwas darüber zu finden ist.

Dazu kommt noch, daß mancherlei tüchtige Literatur über christliche Kunst überhaupt heutzutage vergessen oder nicht wieder genügend verwertet zu werden scheint. Als „geistvoll und viel zu wenig beachtet" bezeichnet der erwähnte F. X. Kraus das Buch des auch in der Kirchen-

geschichte bekannten J. H. v. Weißenburg: „Die christlichen Bilder ein Beförderungsmittel des christlichen Sinnes" (2 Bände Oktav, Constanz 1827). Allerdings etwas breitspurig und noch im Banne der damaligen Überschätzung späterer italienischer Malerei, enthält das Werk doch so viel, daß es von Freunden der Sache immer wieder vorgenommen werden kann. Einzelne Weisungen wie z. B.: „Das Unendliche im Endlichen zu gebären, ist des christlichen Künstlers Aufgabe und Streben" (Seite 6); oder die über die völlige Einung der Gestalt mit dem Wesen (Seite 19); oder über das Äußere, das zwar viel zur Vollendung eines Gemäldes beitrage, aber doch mehr zu seinem Körper als zu seiner Seele gehöre (Seite 194) – solche Weisungen sind immer wieder fruchtbar.

Natürlich kommt man mit einzelnen Erinnerungen und Bemühungen auch nicht viel weiter. Centralisierung tut hier trotz der Mannigfaltigkeit des Gebietes ebenfalls not. Den Ruf nach einem „Museum für christliche Kunst" darf der Verfasser wohl auch hier wiederholen.

Ein solches Museum oder irgend eine sonstige Konzentrierung all dieser Tendenzen müßte natürlich die Hauptaufgabe darin sehen, dem Gesamtbestande der Sache in seinem vollen Umfang oder wenigstens in seinen verschiedenen, einander vielleicht sogar feindlichen Richtungen gerecht zu werden. Anders gewendet: die Pflege der christlichen Kunst leidet – oder gewinnt auch vielleicht – durch die konfessionellen und sonstigen Spaltungen. Wir begnügen uns hier damit, daß wir uns diese Tatsache zum Verständnisse der christlichen Kunst näher ansehen und zunutze machen.

Beispielsweise werden wir an dem französischen Schweizer E. Burnand und insbesondere an seinen Darstellungen neutestamentlicher Parabeln eine mehr calvinistische Auffassung des Christentums erkennen. Von den uns in Deutschland näherstehenden protestantischen Richtungen finden wir sowohl die kurz so zu nennenden „Rechts" wie auch die „Links" mannigfaltig vertreten. Lutherischer Konservativismus erscheint in einer sozusagen mehr transcendenten Weise bei W. Steinhausen und in einer sozusagen mehr immanenten Weise bei E. Gebhardt. Die linksstehenden Richtungen werden sich wahrscheinlich auch in der Kunst dagegen verwahren, als eine einzige unterschiedslose Masse abgetan zu werden. Gemälde von F. Uhde z. B. stehen wohl auch für manche „liberale" Protestanten bereits wieder allzu weit nach links; Auffassungen, wie etwa die eines O. H. Engel oder R. Boeltzig verlangen daneben das Ihrige.

Am leichtesten wird das Verständnis gegenüber katholischen Kunstwerken insofern, als hier jedenfalls eine einheitliche Glaubensgrundlage vorhanden ist, während doch innerhalb derselben künstlerische Richtungen freigehalten werden. Am schwersten werden wir wahrscheinlich mit der griechisch-orthodoxen Kunst zurecht kommen, und zwar schon deshalb, weil wir in Mitteleuropa wenig Material von ihr zu sehen bekommen. Auch

die anscheinend mit Recht vielgerühmte Tretjakoff-Galerie in Moskau verfolgt in der Hauptsache andere Interessen, als religiöse, scheint aber doch (nach dem Katalog und nach Berichten zu urteilen) wenigstens einen hauptsächlichen religiösen Künstler Rußlands reichlich zu zeigen: A. A. Ivanoff (1806–1858). Sodann aber wird sich ein Bemühen nach näherer Bekanntschaft ganz besonders an die Innenausstattung russischer Kirchen halten, für die ja auch in neuerer Zeit viel getan worden ist; die Isaakskathedrale in St. Petersburg ist wohl noch wichtiger dafür, als etwa bei uns die Apollinariskirche bei Remagen und der Dom zu Diakovar für die Kenntnis der mitteleuropäischen christlichen Kunst neuerer Zeit.

Gerade die Innenausstattung von Kirchen ist für die Erkenntnis und Förderung der christlichen Kunst von ganz besonderem Wert. Die allgemeine Klage über Lässigkeit im religiösen Leben und insbesondere im Kirchenbesuch wird einigermaßen begreiflich, wenn wir die seit mehreren Jahrhunderten geschehene Entleerung des Kircheninneren von seinem früheren reichen Schmuck betrachten. Oft ist schon darauf hingewiesen worden (z. B. wiederum von F. X. Kraus in seiner „Geschichte der christlichen Kunst" II/1, Seite 458), daß einst in der Kirche das Herz des Volkes wohnte, während seit der Reformation an der Stelle des alten Motives „Wie lieblich sind deine Zelte" etwas Zwangsmäßiges getreten sei.

Aber es gilt nicht nur das Innere der Kirche, sondern auch das Innere des Privathauses. An die religiöse Kunst im Wohnungsinterieur wird vielleicht selbst inmitten eifrigster Bestrebungen von heute recht wenig gedacht. Dagegen liegt sogar die Behauptung vor (Wessenberg Seite 28), daß der Gebrauch religiöser Bilder nicht aus dem kirchlichen, sondern aus dem häuslichen Leben zuerst unter die Christen gekommen sei. Wie immer es sich damit historisch verhalten mag: die große Rolle des Religiösen in der Wohnungsausstattung von einst im Gegensatze zu heute ist unverkennbar. Durchwandern wir alle die vielgerühmten Ausstellungen moderner Wohnungskunst: wir werden in diesen „Interieurs" und „Raumbauten" alles Mögliche finden, nur nicht – gelinde gesagt: Zeugnisse für eine über das nächste Wohlsein hinausgehende Weltanschauung.

Gelegenheit und Material zu einem Ersatz auch dafür fehlen am wenigsten. Was einst im 15. Jahrhundert die damals neuen Künste des Holzschnittes und Kupferstiches für weite Volkskreise bedeutet haben, das läßt sich heute sogar noch bequemer wiederholen durch die so mannigfaltig entwickelte Reproduktionstechnik, angefangen von chromolithographischen Ansichtskarten bis hinauf zu großen Kunstblättern; und gerade auch die „Gesellschaft für christliche Kunst" sorgt dafür in genug reichlicher Weise.

Die Hemmnisse, welche der christlichen Kunst durch das – kurz gesagt – „Weltliche" bereitet werden, lassen sich natürlich in unseren Zeilen nicht erst diskutieren. Tatsächlich stehen sich christliche und neuheidnische

Kunst schroffer gegenüber, als seinerzeit im Urchristentum dessen Kunst der altheidnischen gegenüberstand. Die bedeutenden Kräfte dieser waren auch den Vertretern des Neuen geläufig und imponierend genug, um in umdeutender Weise benützt zu werden. Auch heute noch kann selbst ein strenger Christ die Vorteile der gesamten heidnischen Kunst vor der christlichen ganz wohl anerkennen und daraufhin betrachten, wie weit von ihnen doch noch Manches zu benützen sein mag (worüber z. B. die Zeitschrift „Die christliche Kunst" IV/4 Seite 76f. einiges auseinandergesetzt hat).

Ein weniger beachteter Hauptunterschied liegt darin, daß von irgend einer göttlichen Figur oder Kraft die heidnische Kunst mehr nur einen Teil oder eine Seite darzustellen pflegt, während die christliche Kunst mehr auf das Gesamte davon ausgeht. Auch Wessenberg kommt darauf (Seite 49ff. und 157) zu sprechen. Er betont aber auch, daß alle unsere christlichen Darstellungen notwendigerweise ebenso etwas Unvollkommenes sein müssen, wie die heidnischen Kunstwerke in ihrer Weise leicht etwas Vollkommenes sein konnten und dem Betrachter nichts zu wünschen übrig ließen. In der Tat muß der Beschauer eines christlichen Kunstwerkes viel aktiver, als der eines heidnischen, dem Werk seine eigene Kraft entgegenbringen, um durch dessen Anregung „sich über der ganzen sichtbaren Welt in dem Ozeane des Unendlichen in Bewunderung und Anbetung zu verlieren." Auf unserer irdischen Welt haben wir es doch immer wieder mit dem Vergänglichen, Unzulänglichen usw. zu tun, das erst anderswo zum Gleichnis, zum Ereignis usw. wird.

Besonders aktuell gestaltet sich der Gegensatz zwischen Religiösem und Weltlichem für uns durch die Frage nach dem im engeren Sinne Natürlichen in der Kunst, speziell also nach der ungehemmten Darstellung des Leibes. Nun ist ja von Glaubensseite her keineswegs von vornherein eine Verwerfung all dessen als notwendig zu verlangen. Im Gegenteil: die Bedeutung des Leiblichen zu unterschätzen, ist mindestens ein Irrtum und eine Ungerechtigkeit gegenüber dem von Gott geschaffenen tatsächlichen Bestande der Welt. Gerade der menschliche Leib hat den innigsten Anteil am Leben der Seele; das Wort „Psychophysik" sagt auch hier sehr viel.

Wer auf die Gebrechlichkeit und auf eine sonstige Minderwertigkeit des Leibes Gewicht legt, tut es als Christ am ehesten insofern, als er in dieser Eigenschaft eine Episode zwischen dem ursprünglichen Paradiesesleib und dem künftigen Verklärungsleibe sieht. Noch mehr: sowie Mißhandlung oder auch nur Vernachlässigung des Leibes in der Wirklichkeit ein Unrecht ist, so ist sie es auch in der Kunst. Schreiber dieses darf wohl seinen Satz wiederholen, daß der menschliche Leib in der Kunst wie auch anderswo nicht dazu da ist, brutalisiert zu werden, sondern vielmehr, verklärt zu werden. Wie weit manche „malerische" Techniken von heute ebenfalls ein solches Brutalisieren bedeuten, mag in einer anderen Diskussion er-

örtert werden. Wird nur mit aller Entschiedenheit der menschliche Leib als ein Medium des Geistigen und als ein Mittel zu Zwecken, die über ihn hinaus liegen, betrachtet; wird nur genügend das alte Wort berücksichtigt: „Verherrlicht und traget Gott in euerem Leibe!“ — dann kommt die christliche Kunst auch mit solchen Fragen zurecht.

Sie ist ja gerade durch ihre Gebundenheit freier als eine andere Kunst. Ihre Gebundenheit gibt ihr viel mehr, als sie ihr nimmt. Christus ist auch für die Freiheit der Kunst gestorben. An keinen bestimmten Stil muß sich die christliche Kunst binden; und tatsächlich hat sie sich wohl bisher in allen Stilen bewährt, auch wenn die einen für sie Reichlicheres dargeboten haben mögen, als die anderen, wenn also in der Gotik und vielleicht auch in der Barocke für sie mehr zu finden ist, als in der Renaissance und in den Stilen vom Rokoko bis zum sogenannten Biedermeier. Fromme Wünsche nach Bewahrung von Traditionellem können ganz wohl erfüllt werden, ohne daß gerade Altes kopiert wird; kopieren ist auch schlechtweg unchristlich.

Tendenziös muß die christliche Kunst durchaus nicht sein. Von dem vielleicht allerreligiösesten Maler, der sogar uns Allen einen gewissen kirchlich einseitigen Eindruck machen kann, von Fra Angelico, sagt der wohl nicht kirchlich voreingenommene Kunsthistoriker Berthold Riehl („Kunstcharaktere“, 1893, Seite 94): „Fern war er von allem Tendenziösen, was der Kunst so gefährlich, es leitete ihn vielmehr der ächt künstlerische Sinn für das Schöne . . . “ .

Schroffer treten sich die Auffassungen allerdings dort entgegen, wo Göttliches zugunsten einer einzigen Herrschaft des Menschlichen ausgeschaltet wird. Jedenfalls darf nicht vergessen werden, daß auch die konservativste kirchliche Auffassung die historischen Religionsdinge gänzlich in rein menschlicher Sphäre vor sich gehen läßt. Man könnte paradox sagen, daß auch das Übernatürliche mit ganz natürlichen Dingen zugegangen ist. Dornenkrone ist Dornenkrone, und Blut ist Blut. Der menschlichen Seite des Göttlichen gerecht zu werden, wonach modernstes Denken und Schaffen so sehr strebt, ist keineswegs eine neue Errungenschaft; schon das Mittelalter hat auch darin gegenüber der ausgehenden Antike einen Fortschritt gebracht.

Am ehesten fühlt sich ein für sogenannte volle Menschlichkeit interessierter Sinn abgestoßen von Symbolik u. dgl. m. Nun dürfen wir nicht vergessen, daß mindestens auch die Auffassung berechtigt ist, welche in allem Irdischen, also einschließlich der Kunst, nur ein Symbol des Göttlichen sieht. So werden denn auch im Einzelnen der christlichen Kunst die Symbole unentbehrlich. Welche Rolle das Verständnis der „Symbolik“ selbst in unserer klassizistischen Zeit und noch mehr in der ihr folgenden Zeit gespielt hat, ist litterarisch leicht festzustellen; auch Wessenberg (Seite

85ff.) gibt ihr, was ihr gebührt. Schließlich ist Gleiches in dem Kreise derjenigen Künstler der Fall, welche die „Deutsche Gesellschaft" um sich sammelt. Als Beispiel sei erwähnt der Glasmaler Augustin Pacher, über den die Zeitschrift dieser Gesellschaft in ihrem Aprilheft von 1908 (IV/7) eine eingehende Darlegung gebracht hat. Mit einem Citat aus ihr dürfen wir wohl auch unsere Zeilen beschließen:

„Die Hieratik braucht die Symbole, das Jenseitige kann sich nur im Symbol veranschaulichen. Hienieden sehen wir durch einen Schleier."

---

# Berichte.

## Das Problem des Lebens in kritischer Bearbeitung von Generalarzt Professor Dr. Kern.

Eine Betrachtung von **Marie Joachimi-Dege.**

Nur eine Betrachtung will ich im Folgenden geben: eine leise Versenkung in die Fülle und Tiefe eines gänzlich neuen und fast unerhört reichhaltigen und tiefgreifenden Werkes.

Kerns „Problem des Lebens" gehört aufs engste zusammen mit dem ersten Werke seines Verfassers, dem „Wesen des menschlichen Seelen- und Geisteslebens". Diese beiden Werke bringen uns eine neue Philosophie auf Grund einer umfassenden naturwissenschaftlichen und philosophischen Erkenntnis. In eigner Methode, eigner Gedankenarbeit und einer eignen klaren philosophischen Sprache leiten sie zu Resultaten, die so neu und dann wieder so selbstverständlich erscheinen, wie die Entdeckung Amerikas — nachdem es entdeckt war. — Es ist nicht möglich, in wenigen Worten zu sagen, was den großen Wert dieser Werke ausmacht.

Die große Tatsache zunächst ist, daß wir hier überhaupt wieder eine Philosophie haben; nicht eine Diskussion über Einzelprobleme der Philosophiegeschichte, sondern eine Philosophie im wahrsten Sinne des Wortes: Ein Sammelpunkt für alle Einzelerkenntnisse, ein Einheitspunkt für die getrennt arbeitenden Wissenschaften und zugleich ein Wegweiser in das unermeßliche, noch unerschlossene Forschungsgebiet, auf das der menschliche Geist sich gestellt sieht, auf dem vorwärts zu dringen sein innerstes Wesen ihn zwingt. Wer Kerns Standpunkt zu erklimmen vermag, dem bietet sich auf freier Höhe ein Ruhepunkt, und dem wird ein Ausblick, wo er das, was unten verstreut und unzusammenhängend, ja beängstigend widerspruchsvoll erschien, unter einem hohen, unendlichen Horizont zum eng zusammenhängenden, reizvollen Landschaftsbild sich gestalten sieht. Denn Kerns Philosophie hat nicht nötig, irgend etwas abzuleugnen, um zu einem System zu gelangen. Auch auf der höchsten Höhe der Abstraktion bleibt ihr die Welt — die volle, unendlich reiche Welt. Ja, von der Höhe der Abstraktion wird erst recht die Fülle des Daseins gepredigt und begreiflich gemacht.

Nur wer unter der unglaublichen Zersplitterung innerhalb der philosophischen Strömungen, dem hoffnungslosen Kampfe zwischen der Philosophie und der Naturwissenschaft, der unbefriedigenden, bornierten Selbstsicherheit materialistischer Weisheit und der mangelnden Überzeugungskraft irgend eines idealistisch-spekulativen Systems persönlich gelitten hat, wird ganz empfinden, wie hier vermöge scharfer und klarer Kritik, streng philosophischen Denkens und weitgehendster naturwissenschaftlicher Kenntnisse ein Werk geschaffen ist, das Licht und Luft und Klarheit in das unruhige Dunkel modernen Geisteslebens zu tragen berufen ist.

Kerns Philosophie ist eine Vollendung und ein Anfang. Sie ist der Abschluß eines von geistigem Leben gewaltig erfüllten und durchrüttelten Jahrhunderts: Das 19. Jahrhundert begann mit der Selbstbesinnung und Mündigwerdung der Philosophie, dem Kantschen Kritizismus. Aus seiner Vermählung mit dem spekulativen, rücksichtslosen Einheitsdrang des menschlichen Geistes wurde dann der spekulative transzendentale Idealismus geboren, der, sich selbst überfliegend, schließlich in einen Ernüchterungszustand gelangen mußte, und tatsächlich zum Materialismus und Positivismus führte. Alles schien für die Philosophie verloren, weil sie den Glauben an den menschlichen Verstand d.h. den Glauben an sich selbst verloren hatte. — In gedrängter Kürze lebt der ganze geistige Inhalt dieser 100jährigen Entwickelung noch einmal in Kerns Buch auf; aber nicht, um historisch gemalt, sondern um kritisch geprüft und gesichtet — erworben und gewonnen zu werden. Wir staunen über die reiche Ernte, die Kern aus diesem Chaos widerstrebender Gedankenmassen in die Scheunen des menschlichen Erkenntnisgebäudes bringt. Der Kritizismus, der Idealismus, der Materialismus, sie alle bringen ihm ihre Früchte dar; und mit sicherem Blick wird in ihnen allen der lebensfähige Keim erspäht und mit fester Hand der Kern aus toten Hüllen herausgeschält.

So wird der Materialismus als Weltanschauung endgültig überwunden. Kern überwindet ihn, indem er ihn begreift und ihn deutet, indem er ihm die Stelle in der Wissenschaft anweist, auf die er mit Berechtigung Anspruch erheben kann: er ist und bleibt die durchaus gültige Forschungsmethode der naturwissenschaftlichen Untersuchung. Ergänzend und berichtigend aber tritt über ihn, sobald es sich um allgemeineres und umfassendes Erkennen handelt, eine höhere Erkenntnisform und Erkenntnismethode, nämlich der aus der Erkenntnistheorie erwachsende Kernsche kritische Idealismus. Für diesen ist Kants Kritizismus unerschütterliche Grundlage, so weit derselbe rein analytisch und streng wissenschaftlich die menschliche Erfahrung prüft und analysiert. Was darüber hinaus aber spekulative Konstruktion und willkürliche Ausdeutung im Kantschen System ist, wird in Frage gestellt und schließlich vernichtet. — Dasselbe gilt für den Idealismus der Nach-Kantschen Zeit: sowohl für Fichtes subjektiven als für Hegels objektiven Idealismus. Wie Kant die menschliche Erfahrung im allgemeinen, so prüft und analysiert Kern die philosophische. Und nur was der analytischen, exakten Untersuchung standhält und was zugleich durch den Fortschritt der naturwissenschaftlichen Erkenntnis nicht nur nicht erschüttert, son-

dern tiefer begründet worden ist, bleibt bestehen; das ist: die Erkenntnis der Welt als „Weltidee" im Gegensatz zu allen materialistischen Deutungsversuchen. Von hier aus aber trennt sich Kerns Idealismus von dem seiner Vorgänger. — Wenn er auch wie Fichte und Hegel im Geist (Kern sagt bestimmter und klarer: im Denken!) das Grundprinzip für alles Erkennen und Sein, und in der immer klaren Erkenntnis der Wesenheit dieses „Denkens" die immer klarer werdende Erkenntnis der Welt und des Lebens findet, so ist ihm dieses geistige Prinzip — im Gegensatz zu Fichte — doch keine an das Ich gebundene (oder ichgebundene) Funktion, sondern bedeutet ihm nur eine gesetzmäßige, umfassende, geistige Aktivität, die erst ihrerseits die menschlichen Ichs in sich und aus sich gestaltet; über deren persönlichen oder unpersönlichen Charakter etwas auszusagen aber die wissenschaftlichen Mittel und Erkenntnisse nicht ausreichen. Von dem Hegelschen Idealismus unterscheidet sich Kerns Idealismus dadurch, daß er den Inhalt der gesamten Naturwissenschaften in sich aufgenommen hat, ja, daß er erst durch die Erkenntnisse der Naturwissenschaft zu seinem eigentlichen Wesen gelangt ist; vor allem aber auch dadurch, daß er lieber auf ein System überhaupt als auf die Exaktheit seiner Methode und die wissenschaftliche Integrität verzichten würde. Spekulatives Deduzieren ist dem Idealismus Kerns fern. — Er gehört in eine Klasse mit Denkern wie Helmholz, Darwin, Verworn, Lipps. Am nächsten aber steht er Kant durch die Verbindung von tiefbohrender Kritik mit umfassender Synthese. Weit ab aber steht er von den meisten Schulphilosophen unserer Tage. Obgleich er es freudig begrüßt, mit ihnen in diesem oder jenem Gedanken übereinzustimmen (siehe Einleitung), so liegt zwischen ihnen und ihm doch die weite Kluft, die die historische Geistesrichtung von der progressiv schaffenden trennt.

Kerns wissenschaftliches Gewissen ist das denkbar empfindlichste. Zweierlei muß von vornherein noch zur Charakterisierung seiner Philosophie festgestellt werden. I. Sie hält sich nicht für abschließend, sondern nur für den einheitlichen Zusammenschluß des bisher erreichten, einwandfreien Wissens von Welt und Leben unter einem höchsten Gesichtspunkt, dem erkenntnis-theoretisch-philosophischen. II. Sie weiß genau, wo ihre Grenzen liegen, und gibt auf Grund des tatsächlich Erforschten darüber genauen Bescheid.

Deshalb verzichtet Kern auch ausdrücklich darauf, mehr als er es auf Grund exakter naturwissenschaftlicher und philosophischer Erkenntnis vermag, dem Einheitsbedürfnis des Menschen eine letzte und höchste Befriedigung zu bieten. Er macht bewußtermaßen Halt, wo über den Inhalt der Erfahrung und des Denkens hinaus die Menschheit nach einem höchsten Einheitsbegriff, nach einer abschließenden, endgültigen Beruhigung ihres nach Einheit und Vollendung strebenden Erkenntnistriebes verlangt. Erkennen ist ewiges Streben. Die letzte Ruhe gehört dem Glauben; den Religionen. Ehe Kern aber diesen das Feld der Spekulation ein für alle Mal überläßt, löst er noch einen Widerspruch, vielleicht den verhängnisvollsten, den das Geistesleben von alters her gekannt hat. Es ist der

Gegensatz zwischen Glauben und Wissen: jener Gegensatz, der nicht nur die Menschen untereinander in wilden Kämpfen auseinanderriß und aneinander irre werden ließ, sondern auch den Menschen in sich selbst uneins machte, indem er seine besten Kräfte in Widerspruch miteinander brachte und so das geistige Leben und Streben des Menschen lähmte. Wissen und Glauben gehören aber zusammen; der Glaube muß auf dem Wissen fußen; ein blinder Glaube ist eben: blind und für Blinde. Keinem Sehenden wird ein engdogmatischer, alle Erkenntnistätigkeit lähmender, auf unkritischer Begriffsbildung beruhender Glauben etwas nützen oder bieten. Nur wer in ernster, selbstloser und vorurteilsfreier Gedankenarbeit eine wissenschaftlich begründete Weltanschauung sich zu schaffen getrieben fühlt, wird schließlich eine „persönliche Religion" als den höchsten Ausdruck seines voll entfalteten Individuums erringen.

Kern sagt, indem er auf die Grenze, auf „das Welträtsel des Idealismus" hinweist und jede Spekulation darüber von sich abweist: „Indes, jeder denkende Mensch ist bestrebt und auch berechtigt, sich eine geschlossene Weltanschauung zu bilden, die ihm den Weg zur persönlichen Religion und damit zur Lebensbetätigung eröffnet. Wer eine solche Religion sich nicht im harten Kampfe mit dem Wissen zu erwerben vermag,*) der wird sie notgedrungen im Anschluß an irgend eine Form des Glaubens suchen, welche ihm in faßlicheren Bildern die Grundlage darbietet, auf der das berechtigte religiöse Bedürfnis seine Ruhelage findet. Um so mehr aber muß es der Wissenschaft als solcher vorbehalten bleiben, jene Grundlagen im Sinne der wissenschaftlichen Wahrheit durchzuarbeiten und umzuarbeiten, um im Dienste der menschlichen Geistesentwicklung sie auch dem religiösen Bedürfnis nutzbar und dienstbar zu machen. Wenn indes Jahrhunderte dazu gehören, um wissenschaftliche Fortschritte der Zukunft einzuverleiben, so gehören Jahrtausende dazu, um mit breitem und vorläufig gesichertem Wissensinhalt die Volksreligionen zu beeinflussen. Das hat die Geschichte erwiesen und dabei wird es mit Recht auch stets bleiben. Die persönliche Religion kann aber nicht hinter dem persönlichen Wissen zurückbleiben, denn der menschliche Geist ist eine unzerreißbare Einheit, in der Differenzen zwischen Wissen und Glauben nicht denkbar sind, ohne den ethischen Geisteswert zu schmälern oder zu vernichten. In diesem Sinne wird sich niemand der Frage entziehen: wohin führt das Wissen in der einheitlichen Weltanschauung und Lebensauffassung?"

Dieser Standpunkt des Verfassers muß stets im Auge behalten werden, um bei einem tieferen Eindringen in den Inhalt des Werkes nicht durch falsche Erwartungen, die so leicht zu Vorurteilen werden, irre geführt zu werden. Noch einmal sei es gesagt: Es handelt sich Kern nicht

*) Ich führe hier einen Ausspruch von Julius Bergmann an (System des objektiven Idealismus, 1903, S.VI/VII): „Die Fähigkeit abstrakten Denkens ist nun einmal keine Eigenschaft, die allen überhaupt wissenschaftlich begabten Menschen in dem Maße verliehen wäre, in welchem sie zu einer erfolgreichen Beschäftigung mit jenen Problemen erforderlich wäre".

darum, ein spekulatives, metaphysisch-abschließendes Vorbild zu konstruieren, sondern Plan und Ordnung in den Wirrwarr der Einzelerkenntnisse zu bringen, das tatsächlich Erkannte aus der Spreu des rein Hypothetischen und Vermuteten zu sondern: auf dem Wege der Kritik die brennende Frage: ‚Was ist Leben' ihres problematischen Charakters zu entkleiden.

Kerns Kritik ist aber „produktive Kritik" im höchsten Sinne des Wortes. Nicht auf Vernichten, sondern auf Schaffen und Befreien kommt sie heraus. Sie beginnt (I.) mit der Kritik der bisherigen Definitionen des Lebensbegriffes. Es folgt (II.) die Kritik dessen, was durch die Naturwissenschaft an Tatsachenmaterial für die Erkenntnis des Lebens herbeigetragen ist. Die (III.) folgende Kritik der philosophischen Erkenntnis des Lebens wird zu einer Kritik, der Kritik der reinen Vernunft oder richtiger gesagt: zu einer Kritik und Neufundierung der Erkenntnistheorie. Auf der Grenze zwischen dem naturwissenschaftlichen und dem philosophischen Lebensbegriff steht die Frage nach dem Verhältnis von Leib und Seele. Mit (IV.) der Kritik des bisher zur Lösung dieser Frage herbeigetragenen Materials steht Kern im Mittelpunkt seines Kritizismus; sie führt zugleich auf die Höhe seiner Philosophie und damit auf einen Gipfel der Philosophie überhaupt, dem diese in 2000jährigem Aufstieg zugestrebt hat. Kern hat hier den letzten bedeutenden Schritt getan. Von dieser Höhe übersieht und klärt er dann im zweiten Teil seines Werkes a) „die naturwissenschaftlichen Zeit- und Streitfragen im Problem des Lebens". b) „die philosophischen Zeit- und Streitfragen im Problem des Lebens". Das bedeutet: Kritik der zeitgenössischen Denker und Gedankenkomplexe. Diese Kritik ist scharf objektiv, klar und ohne irgend welche persönliche Rücksicht; sie ist aber in noch größerem Maße tolerant, weitherzig, verstehend.

(I.) Die Kritik der Definitionen und Erklärungen, von dem was Leben ist, ist die einzige, die ein rein negatives Resultat ergibt. Sie deckt ein undurchdringliches Wirrsal von sich widersprechenden, oft widersinnigen Erklärungsversuchen auf, sodaß sich bei tieferem Eindringen in diesen Wirrwarr das Leben erst recht als unlösbares Rätsel vor unserm Erkenntnisvermögen verbirgt. „Lassen wir hiernach", sagt Kern, „Versuche, den Begriff des Lebens in enge Definitionen zu fassen, auf sich beruhen. Denn sie bieten uns nicht mehr, vielfach aber sehr viel weniger als in dem vorurteilsfreien Begriff „Leben" selber gegeben ist".

Ganz anders ist der (II.) Inhalt des Lebensbegriffes durch die Naturwissenschaften veranschaulicht! Die Naturwissenschaften haben zwei feste Merkmale für die Lebewesen im Unterschied zu den leblosen Naturkörpern klargestellt: die systematische Einheit (Organismus) und die Entwicklung. Sie sind ferner analysierend immer mehr in die Tiefe gegangen und haben schließlich ein Grundelement des Lebens, eine Grundeinheit der Entwicklung entdeckt. Das war „die Zelle". Der Satz: „Die Zelle ist es, welche das Leben trägt" war der Abschluß und das Ziel einer längeren Forschungsreise: eine entdeckte Wahrheit, die ihren großen Wert nur dann verliert, wenn man sie zum Abschluß der Forschung

überhaupt, zum Träger von endgültigen Weltanschauungsgebäuden machen will. Denn für die vorurteilsfreie Wissenschaft ist sie so wenig eine letzte Wahrheit, wie irgend eine andere Tatsache, die sich durch das Experiment oder die Analyse dem menschlichen Denken erschließt. Die Wissenschaft ist vielmehr schon jetzt über die Zelleinheit hinaus und in sie analysierend tiefer und tiefer eingedrungen, und da hat sich dieses sogenannte „einfache" Element als nichts weniger als einfach erwiesen. Sie entpuppte sich vielmehr als ein hochkomplizierter Organismus, ein „Entwicklungsprodukt hoher Ordnung", das die wesentlichen Merkmale des lebenden Organismus durchaus schon als fertige Tatsachen in sich trägt und somit diese Tatsachen ebenso unerklärt läßt als der größere Zellenstaat, den wir als tierischen oder pflanzlichen Organismus bezeichnen. — Die weitere Analyse der Zelle hat in der Elektronentheorie eine plausible Einheitstheorie aufgestellt, sie hat damit aber die Zelle als einen Sammelpunkt rein chemischer, physikalischer Vorgänge erkannt. Die Lebensgesetze der Zelle sind dann in nichts mehr verschieden von denen der Funktionen und Aktionen der leblosen Materie. Die Naturwissenschaft erblickt jetzt das ganze organische und unorganische Getriebe der Welt als einen einheitlichen Mechanismus vor sich. Sie sieht sich vor die Aufgabe gestellt, diese chemisch-physikalische Einheit rein materialistisch-mechanistisch bis ins Kleinste zu verfolgen und so in allen ihren Funktionen zur Anschauung zu bringen. Aus dieser Erkenntnis aber erhebt sich vor ihr ein neues Problem, nämlich die Frage: Wo ist die Grenze des Lebens? Ratlos steht sie davor und noch ratloser vor jenen Erscheinungen, die wir die „geistigen Lebensvorgänge" nennen. Denn nirgends ist sie auf ihrem geraden Forschungswege, der sie Schritt für Schritt weiter und tiefer in die Erkenntnis des Inhaltes der Natur und des Lebens und der diese beherrschenden Gesetze geführt hat, auf jene psychischen Vorgänge gestoßen. Nur wenn sie willkürlich von ihrer eigenen geraden Bahn abgesprungen ist, hat sie sich mit den geistigen Vorgängen in Berührung gesetzt. Sie hat es aber nur getan, um sich selbst und die Erkenntnis überhaupt in Verwirrung und Ratlosigkeit zu bringen. Begreiflicherweise! Denn der Inhalt des naturwissenschaftlichen Lebensbegriffes erschöpft sich jenseits der geistigen Vorgänge.

Aber, sagt Kern: „die psychischen Vorgänge sind tatsächlich da, sind mit dem Leben eng verknüpft, sind ihrem Werte nach für uns die Krone des Lebens . . . vor ihnen die Augen zu verschließen, das dürfen auch die Naturwissenschaften sich nicht beikommen lassen. . . Nur auf einer reinlichen Scheidung müssen sie bestehen; denn die geistigen Vorgänge sind der naturwissenschaftlichen Methode, dem Messen und Wägen nicht zugänglich; sie fordern eine andersartige Untersuchungsweise. . . . Deshalb bleibt die wissenschaftliche Behandlung der geistigen Lebensvorgänge der theoretischen und der angewandten Philosophie als solcher überlassen". Hiermit schafft Kern eine wichtige Abgrenzung des Arbeitsgebietes zwischen Philosophie und Naturwissenschaften, die es allein möglich macht, zu gültigen Resultaten zu gelangen. — Getrennt marschieren, vereint schlagen! den alten Moltkeschen militärischen Grundsatz macht Kern hier zu einem wissenschaftlichen.

Auf die Kritik des naturwissenschaftlichen Inhalts des Lebensbegriffes folgt (III.) die Kritik der Philosophie in ihrer entwickeltsten Gestalt, der Erkenntnistheorie. Kern zeigt, daß nicht die Philosophie, sondern die Naturwissenschaft die eigentlich abstrakte Wissenschaft ist. Denn das Gebäude der Naturwissenschaft steht 1. auf einer Abstraktion, 2. auf einer Hypothese. 1. „Die Naturwissenschaften sehen grundsätzlich davon ab, daß alles, was Gegenstand unseres Wissens ist, diesen unsern Bewußtseinscharakter an sich trägt und demgemäß gestaltet ist." (Abstraktion!) 2. Sie sehen die Summe alles Geschehens als einen „ausnahmslosen, einheitlichen Naturzusammenhang" an. „Daß sie mit dieser Hypothese recht haben, hat a posteriori der Erfolg dargetan. Aber warum sie recht haben, das hat erst Kant auf dem Wege der Erkenntniskritik klargemacht". Denn, was Abstraktion und Hypothese für die Naturwissenschaften bedeutet, das ist Gegenstand der Untersuchung für die philosophische Erkenntniskritik. Mit andern Worten: Die Erkenntnistheorie fängt da an, wo die Naturwissenschaft aufhört und aufhören muß. Sie ist die ihr übergeordnete Wissenschaft. Kants große Tat war es, „daß er die Kritik des Erkennens an die Spitze aller Erkenntnis gestellt hat". Freilich war es ihm, der das Werk anfing, nicht vergönnt, es auch zu Ende zu führen. Seine kritische Analyse der menschlichen Erkenntnis kam über die Feststellung zweier Grundelemente: eines leeren Denkformalismus (a priori) und eines subjektiv bedingten Empfindens nicht hinaus. Die Empfindung war ihm das schlechtweg Einfache, „Gegebene" und dabei durch die sogenannten „trügerischen" Sinne verdunkelte Grundelement. Das formale Denken, das zu ihnen hinzutrat, hing von ihnen ab; war ein an sich leeres, gesetzmäßig konstruierendes zweites Grundelement. In der Durchmischung dieser beiden Grundfaktoren bestand das menschliche Erkennen, Wissen, Vorstellen, bestand das was der Mensch „Welt" und „Natur" nannte. Das heißt: die Welt des Menschen war eine Konstruktion aus seinen subjektiven Empfindungen, war eine bloße „Erscheinung", über deren objektive Realität nichts auszusagen war. Das menschliche Wissen war ein bloßes Wissen des Menschen um sich, um seine Empfindungen. Jedes Ding hatte ein „An-sich", das dem Erkennen des Menschen ewig unerreichbar war. Wahrheit im objektiven Sinne war für den Menschen nicht vorhanden. — Das bedeutete Zusammenbruch alles höheren menschlichen Erkenntnisstrebens, der menschlichen Philosophie. Im Laufe des Jahrhunderts wurde diese Konsequenz auch immer klarer und klarer und bekam durch Du Bois-Reymonds „Ignorabimus" ihren klassischen Ausdruck. Trotz dieser Ohnmachtserklärung der menschlichen Erkenntnis durch Kants Kritizismus wurde in demselben eine tiefe fruchtbare Wahrheit aufgedeckt: die Erkenntnis einer gesetzmäßig konstruierenden, Einheit schaffenden Denkmacht. Die Erkenntnis, daß Naturgesetze letzten Grundes Denkgesetze sind, wurzelt im Kritizismus Kants.

Kerns Kritik und Fortsetzung der Kantschen Erkenntniskritik besteht nun darin, I. den Irrtum und Widerspruch, der in dem Dualismus von Denken und Empfinden einerseits, und andererseits in der Annahme, die

Empfindung sei ein einfaches, an Organe gebundenes Grundelement der Erkenntnis, liegt, zu beseitigen und II. auf dem von Kant erschlossenen Wege der Erkenntnis, der Identität von Natur- und Geistesgesetzen weiterzugehen und diese Erkenntnis unter Verwendung der neusten wissenschaftlichen Errungenschaften zu einer einheitlichen, umfassenden Welt- und Wissenschaftslehre auszubauen.

Der Irrtum Kants bestand darin, daß er die Empfindung (ähnlich wie die Naturforscher die Zelle) für etwas Einfaches, Ursprüngliches und durch die menschliche Organisation Bedingtes hielt. Kern weist dagegen an der Hand der menschlichen Stammesgeschichte und der evolutionistischen Biologie nach, daß die Empfindung nichts „Gegebenes", sondern durchaus etwas „Erworbenes" ist. Sie ist erworben im Dienste des Denkens, das sich von einer unterschiedlichen, objektiven Wirklichkeit bedingt sieht. Die Organe, weit davon entfernt, sich zwischen den Menschen und die Wirklichkeit als trübende Zwischenwände zu schieben, sind die feinen Vermittlungspunkte und Verbindungsfäden, die sich das aufs Objektive gerichtete Denken in seiner Betätigung in und in Verbindung mit dem Gesamtgeschehen der objektiven Welt geschaffen hat und noch schafft. Sie sind die kausal bedingten Entwicklungsprodukte des denkenden Subjekts in objektiver Übereinstimmung mit der es umgebenden Wirklichkeit. Was Kant als Denken und Empfinden trennte, ist im Grunde ein und dasselbe. Die Empfindung ist ein Produkt der Anpassung des Denkens an die objektiven Bedingungen der Realität. Deshalb ist unsere Erkenntnis nicht subjektiv getrübt, sondern umgekehrt: unser Subjekt objektiv bedingt, unser Erkennen trägt rein objektiven Charakter und ist demgemäß befähigt, immer klarer uns ein Bild der objektiven Wirklichkeit zu veranschaulichen, uns objektive Wahrheit zu vermitteln. Kern sagt:

„Die Abhängigkeit der Organisation von dem Objekt, auf welches sich das Erkenntnisbedürfnis richtet — das ist es, was ich hiermit betonen will. Denn in diesem Grundsatz verbürgt sich die Objektivität, die Allgemeingiltigkeit, die objektive Wahrheit aller Erkenntnis, die Gleichartigkeit alles Denkens, welches Ursprungs es auch sei, — im Gegensatz zur Subjektivität der vermeintlichen Erscheinungswelt. Mögen subjektive Unterschiede der Organisation in allen möglichen Nuancen bestehen, so besteht doch keine Organisation in Unabhängigkeit oder gar im Widerspruch zur objektiven Welt, wie sie in ungetrübter Wirklichkeit beschaffen ist, und der Gang aller Entwicklung führt nur den einen Weg, welcher sein Ziel hat in immer vollerer Erfassung dieser Wirklichkeit und in immer vollerer Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihr."

Was dies für die Philosophie bedeutet?! Befreiung, Luft, Licht und ein Weg frei ins Unendliche!

Ebenso fruchtbar verfolgt Kern die von Kant angedeutete Identität von Natur- und Denkgesetzen. Kerns tiefdringender Kritik erweisen sich die naturwissenschaftlichen Begriffe Stoff und Bewegung, Kraft und Energie als reine Denkbegriffe, geschaffen zum Zweck der systematischen Zusammen-

fassung („des Begreifens") der unermeßlichen Fülle des objektiven Geschehens. Alle diese Einheitsbegriffe sind gültig, haben ihren Wert als „Gesichtspunkte", so lange sie in ihrer rein geistigen, gedanklichen Bedeutung verstanden werden; sie werden irreführend, wenn ihnen eine Existenz jenseits des geistigen Geschehens beigelegt wird. Sie sind Beziehungsbegriffe im eigentlichen Sinne und nur als solche mit Nutzen für die Wissenschaft zu gebrauchen. Die Einheits-Gesetze der Naturwissenschaft sind durchaus geistige Gesetze. Sie finden ihren höchsten Einheitspunkt und Zusammenschluß in dem Gesetze vom zureichenden Grunde. Erkennen heißt: unter diesem höchsten Gesichtspunkt das Getriebe der objektiven Welt vereinheitlichen und beschreiben.

Erklärt ist uns ein Vorgang, wenn wir ihn in die Einheit unseres Erfahrungsinhalts restlos eingeordnet haben. Die Empfindung beschreibt den Vorgang; das, was Kant als formales Denken bezeichnete, ordnet ihn der Einheit unter mehr oder weniger endgültigen Einheitsbegriffen ein. Beides aber gehört zusammen, denn das empfindende Denken ist ein einheitliches Entwicklungsprodukt aus dem Denken überhaupt. Und das menschliche, empfindende Denken ist nur ein Ausschnitt aus dem objektiven Geschehen der Gesamtvorgänge. Das erklärt auch, warum die objektiven Weltgesetze mit den menschlichen Erkenntnisgesetzen übereinstimmen. Die geistigen Gesetze des menschlichen Denkens sind qualitativ die gleichen wie die Weltgesetze. Wir finden deshalb die Weltgesetze in unsern Denkgesetzen und unsere Denkgesetze in den Weltgesetzen wieder. Quantitativ aber ist das menschliche Denken begrenzt und an allen Punkten von den überragenden Vorgängen, die wir als Welt bezeichnen, bedingt. Es ist nur ein Teil dieses Gesamtgeschehens. Es erkennt und anerkennt diese Tatsache vermöge des Raumbegriffes. Der Mensch ist auf den Raumbegriff angewiesen, sobald er über sich hinaus in die Verbindung mit dem Ganzen tritt. Er muß ihn überall da anwenden, wenn er nicht sich selbst betrügen will und sein gedankliches Wesen verleugnen will. Deshalb wird alle wahre Naturerklärung Mechanismus sein müssen; d.h. eine lückenlose Beschreibung der Natur als eines räumlich Ausgedehnten (Stoff) unter dem kausalen Einheitsgesetz, welch letzteres in Anwendung auf den Raum nicht mehr als Gesetz von Grund und Folge, sondern von Ursache und Wirkung bezeichnet wird. Alle andern Naturgesetze (auch das von der Erhaltung der Energie) treten als Spezialgesetze unter diesen höchsten einheitlichen Gesichtspunkt. Fern bleibt aber dieser Materialismus der Prätension, eine „Weltanschauung" im eigentlichen Sinne sein zu wollen. Er bleibt sich bewußt, daß auch der Raumbegriff ein geistiges Erkenntnismittel ist, kein Ding an sich, sondern nur der beschreibende Begriff für ein größeres geistiges Ganzes, was das Denken und Erkennen des Menschen als integrierenden Teil in sich trägt. „Wenn aber", sagt Kern, „auf diesem Wege die Natur mit ihrem gesamten Inhalt aus den geistigen Vorgängen erklärt ist, so bildet der Inbegriff dieser letzteren das wahre Wesen der Welt, und dieses ist dann nicht mehr der Erklärung, sondern nur der Beschreibung zugänglich. Die Welterkenntnis schließt ab mit der Beschrei-

bung der geistigen Welt, die den Inbegriff und das Urbild alles dessen darstellt, was unsere Erkenntnis sich zum Ziele stecken kann. In ihr ist die Naturerkenntnis enthalten. Nicht aber, als ob die Natur mit ihrem Inhalt nun aus der geistigen Welt deduziert werden könnte, wie einst Hegel es geglaubt und versucht hat. Der induktive Weg der Beschreibung, welcher von der Natur ausgeht, ihren Inhalt und ihre Gesetze erforscht, um in letzter Reihe die geistigen Vorgänge und Gesetze aufzufinden, welche den Inhalt und die Gesetze der Natur enthalten und beherrschen — dieser induktive Weg erschöpfender und systematischer Beschreibung ist es, der allein zum Gipfel der Erkenntnis führt".

Von dieser Höhe des Gesichtspunktes aus hat sich der Dualismus von Materie und Geist von selbst gelöst. Es löst sich aber ebenso (IV) der Dualismus von Leib und Seele. Damit steht Kern im Mittelpunkt des Lebensproblems. Der Mensch ist nicht Leib und Seele, Körper und Geist, sondern die sich ihm darstellende Denkmacht hat die Fähigkeit, ihn (resp. sich selbst) sowohl räumlich als unräumlich aufzufassen. Das übergeordnete Denken schafft den Körper, wenn es räumlich, es schafft die Seele, wenn es unräumlich auffaßt. Nur in Bezug auf den Menschen, in dem es sich selbst darstellt, darf das Denken unräumlich denken. Denkt es räumlich, so betrachtet es sich resp. den betreffenden Menschen als Teil in der objektiven Außenwelt; denkt es unräumlich, so betrachtet es sich nach seiner eigentlichen Wesenheit als Einheitsfunktion (Ich, Geist oder Seele). Deshalb hat die Selbstanalyse des Denkens durch sich selbst zu tieferen und schnelleren Einblicken und Erkenntnissen über das Wesen des Ganzen geführt als der viel weitere und abstraktere Weg der Körper- oder Gehirnbeschreibung. Das Einheitsbild ist in dem ersten Falle vollkommener, im zweiten mit Notwendigkeit unvollkommen. Beide Wege der Erkenntnis aber gehören zusammen. Sie sind sich ergänzende Erkenntnisteile. Das reine Denken (die Weltmacht im Menschen) steht betrachtend und schaffend und zusammenfassend sowohl über dem räumlichen Körper als über der unräumlichen Ich-Seele. Das eigene Ich wie der eigene Körper können dem eigenen Denken zum Objekt werden.

Wie verhalten sich nun Denken und Leben? Kerns naturwissenschaftliche wie philosophische Kritik bringen den Nachweis, daß Denken und Leben inhaltlich zusammenfallen, daß auch sie nur verschiedene Ausdrücke, verschiedene Gesichtspunkte für die Erkenntnis desselben Geschehens sind. Nach einer ausführlichen Analyse und Beschreibung der menschlichen Entwickelung kommt er zu folgendem Resultate: „Geistestätigkeit, automatische Handlungen, Instinkte und völlig unbewußte vitale Körpervorgänge sind demnach Glieder einer und derselben Reihe und zwar Glieder, welche fließend und untrennbar ineinander übergehen. Sollen wir das Ganze dieser Reihe Denken oder Leben nennen? Wenn wir von oben herabsteigen, heißt die Reihe: Denken; wenn wir von unten heraufsteigen, heißt sie Leben. Die völlige grundsätzliche Trennung der Begriffe des Denkens und des Lebens von einander ist eine künstliche und willkürliche, in der Natur der Sache nicht begründete."

Ich breche hier meine Betrachtung kurz ab. Der ganze zweite Teil des Buches ist unberücksichtigt geblieben. Aber auch vom ersten ist nicht mehr nachgezeichnet als der Grundriß der Grundmauer: von der Größe, Pracht und Höhe des Gebäudes, von dem Reichtum seiner inneren Ausstattung wird nur die Lektüre des Werkes selbst einen Begriff zu geben vermögen.

Die Lösung der Frage nach den Grenzen des Lebens, nach dem Wesen des Bewußtseins, die naturwissenschaftliche Darlegung des ganzen Inhalts der einzelnen Lebensvorgänge und ihrer Bedeutung, die Darstellung des Lebens als Mechanismus und die Erörterung der physikalischen Grundlagen desselben konnten nicht einmal berührt werden. Auch Kerns Ablehnung der Wechselwirkungstheorie in der Frage nach dem Verhältnis von Leib und Seele, seine Begründung der Ethik unter Ablehnung der gebräuchlichen Begriffe Determinismus und Indeterminismus; vor allem aber seine Aufräumung mit jeder Willensphilosophie und -theorie war im Rahmen dieser Abhandlung, die eine Einführung in die Kernsche Philosophie sein möchte, nicht möglich. Möge das, was gesagt werden konnte, hinreichen, um das Verlangen nach dem Ganzen lebhaft zu machen. Und möge die Lektüre der Kernschen Werke dazu helfen, daß bald wieder Ordnung und Klarheit, Freude und Lebendigkeit und hohes Streben in das moderne Geistesleben getragen wird.

---

# Kantiana.

Von **Richard Hönigswald.**

## I.

Das Programm dieser Zeitschrift, die religiöse Vertiefung des modernen Geisteslebens, kann nur in voller Harmonie mit der modernen Wissenschaft verwirklicht werden. — Diese These ist nicht allein einer religions-philosophischen Begründung — etwa unter dem Gesichtspunkte der Lehren Schleiermachers — zugänglich. Sie fordert vor allen Dingen eine kulturphilosophische und kritische Rechtfertigung: die Vertiefung des religiösen Bewußtseins, ja Religion und Religiosität in allen ihren Formen müßten aufhören wesentliche Faktoren der Geisteskultur zu sein, wollten sie sich in grundsätzlichem Gegensatz zu der gewaltigen Kulturerscheinung der positiven Wissenschaft zur Geltung bringen.

Nur, wenn Glauben und Wissenschaft aufhören einander zu bekämpfen, und zwar nicht aus Hochmut, aus Gleichgültigkeit oder aus Erschlaffung, sondern in der richtigen Erkenntnis ihrer grundsätzlichen Geschiedenheit und ihrer relativen Berechtigung, können sie, theoretisch von einander getrennt, zusammenwirken an dem Aufbau einer vollendeten Geisteskultur. Es ist eine prinzipielle Forderung der forschenden Wissenschaft sowohl, wie des religiösen Glaubens, zu den Problemen der kritischen Philosophie Stellung zu nehmen. Denn diese bezweckt mehr als eine tatsächliche, an zufälligen und empirischen Kriterien orientierte Abgrenzung der Kompetenzen von Wissenschaft und

Glauben. Sie ist die Lehre vom Begriff der positiven Wissenschaft, zugleich aber eine von objektiv erweisbaren Grundsätzen beherrschte Theorie von dem Geltungswert der Religion. Sie enthält den Beweis von der Notwendigkeit, die Gegenstände des religiösen Glaubens unabhängig von den Erkenntnisbegriffen der Wissenschaft zu definieren, den Beweis also von der relativen Souveränität der Wissenschaft sowohl wie des Glaubens. Das ungefähr ist die Leistung Kants; und er krönte diese Leistung durch den Beweis, daß Wissenschaft und Glauben dennoch wieder vereinigt werden in dem höchsten Formalbegriff der Vernunft.

So muß denn die religiöse Vertiefung des Geisteslebens ihrem Begriff nach an Kant, dem Philosophen der Wissenschaft und der Religion, orientiert sein. Entspricht es daher im allgemeinen einer prinzipiellen Forderung des Programms dieser Zeitschrift, die Kantliteratur in hervorragendem Maße zu berücksichtigen, so rechtfertigt es sich zugleich andererseits, daß wir bei der Würdigung dieser Literatur auch in dem hier vorliegenden Zusammenhange logisch-theoretische Gesichtspunkte geradeso zur Geltung kommen lassen, wie ethisch- und religiös-praktische.

Mannigfach sind die Erscheinungen der Kant-Literatur in den letzten Jahren. An ihrer Spitze stehen die Neuausgaben Kant'scher Werke selbst; und unter diesen wiederum sind, abgesehen von den Bänden der großen Akademie-Ausgabe, in erster Linie die der Dürr'schen Buchhandlung in Leipzig zu nennen. Eine Reihe hervorragender Kant-Forscher, Vorländer, Valentiner, Gedan, Kinkel, Buek haben sich hier als Herausgeber durch ihre gediegenen philosophischen Leistungen, sowie durch allgemein verständliche Einleitungen um die Verbreitung der kritischen Philosophie in hohem Grade verdient gemacht. Unter anderen Gesichtspunkten dienen dem Kant-Studium die Kommentare von Cohen und Apel. (Hermann Cohen, Professor an der Universität Marburg, Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft, Leipzig, Verlag der Dürr'schen Buchhandlung 1907. Philos. Bibliothek Band 113 und Dr. Max Apel, Kommentar zu Kants Prolegomena. Eine Einführung in die Kritische Philosophie. 1908. Buchverlag der „Hilfe" G. m. b. H. Berlin-Schöneberg.)

So tiefe Einblicke uns auch der Kommentar Cohens in das Gefüge der Kant'schen Philosophie darbietet, seine prinzipielle Tragweite ermessen und erschöpfend bewerten wird doch nur der, dem die Cohen'sche Auffassung des Begriffs von Philosophie und Wissenschaft nicht fremd geblieben ist. Der Kommentar Cohens ist aus dem Geist jenes idealistischen Gedankensystems herausgeboren worden, das den Cohen'schen Kritizismus darstellt. Schärfste Konzentration voraussetzend und zum guten Teil an den subtilsten Ansprüchen des Forschers auf kritischem Gebiete orientiert, ist die eigentliche Absicht des Werks eine systematische. Kritik der reinen Vernunft ist „kraft ihres durchwirkenden Fundaments" die Kritik „der reinen Wissenschaft". „Zur Erweckung und zur Pflege dieses philosophischen Ursinns der Wissenschaft möchte vornehmlich dieser Kommentar beitragen, damit die Philosophie alle ihre Jünger sammeln und vereinigen könne

unter der Fahne ihres einheitlichen Problems, welches für alle Zeiten die Prinzipien der wissenschaftlichen Erkenntnis bilden". (Vorrede VI.)

Apels Vorhaben gestaltet sich dem Objekt seines Kommentars gemäß einfacher; er will „ein allgemeineres Verständnis für die Probleme der Philosophie überhaupt, eine Einschränkung weit verbreiteter sinnloser Auffassung kritischer Lehren und eine gerechtere Würdigung Kants, als des tiefsinnigsten Denkers, den die Menschheit hervorgebracht hat", herbeiführen. (S. V.) Aus dieser Absicht erklären sich einerseits die gelegentlichen philosophiehistorischen Exkurse, andererseits die mannigfachen, gründliche Sachkenntnis verratenden Hinweise auf die Entwicklungsgeschichte des kritischen Denkens bei Kant und schließlich auch eine, besonders in den Anmerkungen hervortretende, Neigung zur Polemik, vielleicht auch eine gewisse Breite in der Anlage des Buches überhaupt. Der Apel'sche Kommentar ist, soweit er bis jetzt vorliegt, ein treffliches Mittel zur Einführung in den Gedankenkreis des philosophischen Kritizismus. Mit bemerkenswerter begrifflicher Schärfe und mit unleugbarem pädagogischem Geschick lenkt Apel die Aufmerksamkeit des Lesers sogleich auf den Kern des kritischen Philosophierens: auf den Gegensatz der Erkenntniswissenschaft und der Psychologie, auf den Gegensatz also zwischen einer zeitlichen und der logischen Betrachtung des Erkenntnisproblems. Oft genug wird ja dieser Gegensatz betont und vor seiner Verkennung gewarnt; selten aber nur und am allerseltensten in Schriften, die für weitere Kreise bestimmt sind, wird er mit solcher Sachkenntnis und Konsequenz durchgeführt, wie hier. Entsprechendes gilt auch von der Erörterung der Beziehungen einerseits zwischen dem Kritizismus und den Fragen der Metageometrie, andererseits zwischen den Begriffen der kritischen Philosophie und des Idealismus überhaupt. Treffliche, den Grundcharakter des Kritizismus besonders klar kennzeichnende Abschnitte der Schrift sind es denn auch, in welchen Schopenhauers Verhältnis zu Kant der kritischen Analyse unterworfen wird. Es ist zu erwarten, daß der noch nicht erschienene zweite Teil des Kommentars der Anlage und Durchführung des ersten entsprechen wird.

Größere Ansprüche als Apel erhebt Dr. Heinrich Romundt in seinem Buch: „Kants Kritik der reinen Vernunft, abgekürzt auf Grund ihrer Entstehungsgeschichte. Eine Vorübung für kritische Philosophie". Gotha, Verlag von E. F. Thienemann 1905. Hier soll der Versuch gemacht werden, den Leser in einem lichtvollen Gesamtbilde über Kants „schwerfällige und dunkle Darstellung" hinwegzuführen. Es kann bei aller Anerkennung der liebevollen Vertiefung des Verfassers in sein Problem nicht behauptet werden, daß er sein Ziel erreicht habe. Denn nirgends tritt in Romundts Schrift die erste und wesentlichste Voraussetzung einer klaren Durchleuchtung der Vernunftkritik, das Verständnis der Eigenart und die Analyse der Kant'schen Methode, in den Vordergrund. Gewiß, ein Hinweis auf diese Methode ist auch in den Darlegungen des Verfassers implizite enthalten. Aber zum Nachteil für seine Arbeit ist deren Raisonnement nicht an dem Problem der kritischen Methode orientiert. Das aber ist es gerade, was man von einer allgemein verständlichen Bearbeitung der Ver-

nunftkritik in erster Reihe erwarten dürfte. So tritt denn in der Darstellung Romundts der große prinzipielle Streit über das Recht der psychologischen und transszendentalen Methode in der Erkenntnistheorie, das Problem der völligen Selbständigkeit des Kant'schen Verfahrens, ganz zurück. Überdies fehlt es der Schrift gänzlich an strenger Gliederung und an Schärfe der Ausdrucksweise. Eine umfangreiche, etwas leidenschaftliche, sachlich nicht immer gerechtfertigte Polemik gegen ältere und neuere Philosophen kombiniert sich in ihrer von dem eigentlichen Gegenstande der Erörterung ablenkenden Wirkung mit einer schwerfälligen Sprache und mit oft fremdartig anmutenden Wendungen. Manche Interjektion und manche hämisch-witzige Bemerkung hätte ohne Schaden für die Sache weggelassen werden können. Dennoch ist die Schrift keineswegs wertlos, wenngleich sie sicherlich nicht *das* ist, wofür sie der Verfasser gehalten wissen möchte: eine Vorübung für kritische Philosophie. Sie wird gerade dem in den Gedankengängen der kritischen Philosophie schon einigermaßen *bewanderten* Leser einerseits durch ihre polemischen Gesichtspunkte, andererseits durch eine Reihe zweckmäßig eingefügter Kant-Stellen manche Anregung bieten.

Eine Gesamtdarstellung der Kant'schen Philosophie in dem verhältnismäßig engen Rahmen einer Festrede bietet *Falckenberg*. (Kant und das Jahrhundert. Gedächtnisrede zur Feier der hundertjährigen Wiederkehr des Todestages des Philosophen im Auftrage des akademischen Senates der k. b. Friedrich-Alexander-Universität Erlangen am 12. Februar 1904 gehalten in der Aula der Universität von Dr. Richard Falckenberg, k. o. ö. Professor der Philosophie. Zweite Auflage. Leipzig. 1907. Verlag der Dürr'schen Buchhandlung Preis 60 Pf.) Zwei Aufgaben stellt sich in seiner Festrede, die drei Jahre, nachdem sie gehalten worden war, in zweiter Auflage vorliegt, der Verfasser: zu schildern, wie Kant einerseits die Erkenntnislehre „begründet oder doch auf ein höheres Niveau erhoben" und wie er andererseits die Sittenlehre „aus der tötlichen Umarmung des Eudaemonismus befreit hat". Hat Kant dort den transszendentalen Idealismus eingeleitet, so läßt er hier die „eherne Stimme des kategorischen Imperativs durch die Lande tönen". (S. 7.) In scharfer Weise werden Psychologie und Kritik, Empirismus und Transszendentalphilosophie in ihren Methoden geschieden. Dennoch spricht Falckenberg von einem „Empirismus des Kant'schen Resultates". Er meint damit die „schmerzliche Einschränkung", daß nur die Erscheinungen und nicht auch die Dinge an sich erkennbar seien. Entspricht die Resignation, die in solchen Worten liegt, wirklich dem Charakter des Kant'schen Unternehmens? Kann es mit wissenschaftlichem Rechte beklagt werden, daß Dinge an sich nicht erkennbar sind, wenn vorher gezeigt worden war, daß eine der Bedingungen für die Erkennbarkeit von Dingen in deren Gegebensein als Erscheinungen gelegen ist? Über die Unzugänglichkeit der Dinge an sich für die Erkenntnis klagen, heißt den Kritizismus in eine phänomenalistische Skepsis umdeuten oder die Frage stellen, wie sich wohl ein Faktor unabhängig von den Bedingungen seiner Möglichkeit ausnehmen möchte. In jener in der Literatur oft wiederkehrenden Resignation hinsichtlich einer Erkenntnis von Dingen an sich selbst

offenbart sich die Meinung, daß die von Kant aufgewiesenen Grenzen der Erkenntnis deren Schranken bezeichnen, jenseits welcher es immer noch etwas grundsätzlich, wenn auch nicht tatsächlich Erkennbares geben könnte. In dem Kant'schen Satze: „nur in der Erfahrung ist Wahrheit" liegt eine Bestimmung der Wahrheit, genau so wie der Erfahrung. Durch Erkenntnis eine Wahrheit über Dinge jenseits der Erfahrung suchen, und an der Möglichkeit ihrer Auffindung verzweifeln, heißt jener metaphysischen Skepsis verfallen, die im schroffen Gegensatz zur Lehre Kants die theoretische Entsagungsphilosophie Schopenhauers ist. Das Resultat der theoretischen Philosophie Kants ist eben nicht Empirismus, sondern Aufhebung jedes Empirismus im rational-kritischen Begriff der Erfahrung. — An eine großzügige und weit ausgreifende Schilderung des Einflusses der Kant'schen Philosophie auf das Denken des 19. Jahrhunderts schließt sich in Falckenbergs Rede eine kritische Erörterung der Kant'schen Ethik und ein kurzer Hinweis auf die Beiträge Kants zur Religions- und Geschichtsphilosophie, sowie zur Ästhetik.

In seinem als Ergänzungsheft zu den „Kantstudien" erschienenen Buch „Kant und die Metaphysik" (Berlin, Reuther und Reichard 1906) behandelt Dr. Konstantin Österreich die Philosophie Kants in der Absicht „die Entwicklung der Gedanken des Philosophen über den Begriff, die Methode und die Möglichkeit der Metaphysik durch alle Stadien seiner Philosophie hindurchzuverfolgen". Im ganzen bekennt sich der Verfasser zum Standpunkt Paulsens. Er meint, daß auch in der kritischen Epoche die Beziehungen Kants zur Metaphysik innerlich viel positiver gewesen sind, als es die positivistischen Umdeutungen annehmen. Die wissenschaftliche Tendenz der Schrift ist damit im allgemeinen ausreichend gekennzeichnet. Im einzelnen wäre die große Vertrautheit ihres Verfassers mit den Gedanken Kants rühmend hervorzuheben. Mit vielem Geschick und unleugbarer Umsicht hat Österreich eine große Reihe charakteristischer Kant-Stellen zur Unterstützung seiner These herangezogen, sowohl aus den Werken Kants wie aus den von B. Erdmann herausgegebenen „Reflexionen" und den von R. Reicke edierten „losen Blättern". Manchen systematischen Bemerkungen des Verfassers wird man freilich widersprechen müssen. So z.B. der über Kants „Irrtum" bei der Widerlegung der Annahme eines „Präformationssystems der reinen Vernunft" (S. 69 f.) oder etwa der These, Empfindungsmaterie, Anschauungsformen und Kategorien „bedeuten für Kant selbständige, an und für sich gleichsam isoliert existierende und nur sich vereinigende Komponenten der Erscheinungswelt" (S. 72). Es ist nicht einzusehen, wie aus dem Kant'schen Satze: „Der Verstand ist selbst der Quell der Gesetze der Natur" und mithin der formalen Einheit der Natur konsequenterweise sich die Theorie ergeben sollte, „daß alle Naturgesetze aus uns selbst stammen", wenn man freilich den Kant'schen Begriff des „Verstandes" scharf, d.h. formal faßt. Weder die allgemeinen, noch die besonderen Gesetze der Natur sind völlig unser eigenes Werk. Denn „wir" kommen für das kritische Problem überhaupt nicht in Betracht. Was der Verfasser „wir" nennt, das ist die Form eines Bewußtseins, und es ist

der Gegenstand des Beweises in der kritischen Philosophie, daß jene Form zugleich die Form der empirischen Gesetze der Natur bildet. Die psychologisierende Auffassung des transszendentalen Bewußtseins allein begründet es, daß Österreich in den „Abweichungen des subjektiven Weltbildes von dem objektiv-allgemeingültigen" eine „nicht recht lösbare Schwierigkeit" erblickt. Wie sollte es — so meint der Verf. (S. 77) — Abweichungen des subjektiven Weltbildes von dem objektiven geben können, da doch gerade der subjektive Verstandes- und Sinnlichkeitsapparat die Bedingung jenes Weltbildes sein soll? Sehr fraglich erscheint es ferner, ob der kritische Begriff der transszendentalen Apperception sich wirklich — wie der Verfasser meint — mit der Vorstellung einer „metaphysischen Realität" deckt.

Und noch auf eine andere für die kritische Erfahrungstheorie bedeutsame Position des Verfassers wäre hier mit einem Worte hinzuweisen. Niemals soll, darin hat Österreich ohne Zweifel recht, die Naturwissenschaft auch nur einen Augenblick Bedenken tragen, „die durchgängige Gültigkeit des Energie-Prinzips" in Zweifel zu ziehen, wenn sich hierfür auch nur das geringste sachliche Motiv geltend macht. Niemals darf sich die Naturwissenschaft einem sachlichen Bedenken hinsichtlich des Satzes von der Erhaltung der Masse ohne Gefährdung ihres eigenen Bestandes entziehen. Österreich spricht freilich stets von der „Erhaltung der Substanz". Er zeigt damit, daß er den prinzipiellen Unterschied der Form *jedes* Beharrungsgesetzes und des empirischen Kriteriums der Beharrlichkeit verkennt. Der Grundsatz von der Beharrung der Substanz kann durch keine Naturwissenschaft widerlegt werden; die Naturwissenschaft kann nur zu zeigen versuchen, daß das, was man bisher für das empirische *Kriterium* jenes Grundsatzes gehalten hatte, es in Wahrheit nicht ist. Damit aber betätigt sie sich geradezu im Sinne und unter der Leitung jenes Grundsatzes. Wenn also der Verfasser bemerkt: „Niemand kann deshalb *mit Bestimmtheit* sagen, ob die synthetischen Grundsätze der Transszendentalphilosophie noch in 50 Jahren von der exakten Wissenschaft anerkannt sein werden" (S. 80), so verwechselt er eben die „synthetischen Grundsätze der Transszendentalphilosophie" mit den empirischen Kriterien ihrer Geltung, wenn sonst jener Satz nicht die Bedeutung bekommen soll: Niemand könne mit Bestimmtheit sagen, ob der Begriff des Gegenstandes der Erfahrung auch in 50 Jahren das bedeuten würde, was er heute bedeutet. So liegt denn auch eine Verkennung der Ziele und des Begriffs der kritischen Erkenntnistheorie sowohl, wie der positiven Wissenschaft in den Sätzen: „Statt der Philosophie durch Anschluß an die Naturforschung zu vollerem Leben zu verhelfen, könnte die neukantische Bewegung deshalb, wenn sie sich noch weiter ausdehnt, vielleicht eher einmal den Spott der exakten Wissenschaft auf sie ziehen, denn im Grunde stellt sie sich durch die aprioriſch-deduktive Dogmatisierung einer Anzahl naturwissenschaftlicher Sätze weiteren Fortschritten in diesen Punkten entgegen. Ganz so wie Hegel, der die Zahl der Planeten apriori, natürlich falsch, deduzierte". (S. 80 f.) Nichts liegt dem Neukantianismus, wenn er sich nur selbst richtig versteht, so fern, wie der Versuch einer „aprioriſch-deduktiven Dogmatisierung einer Anzahl naturwissenschaftlicher Sätze". Jeder Versuch einer Vorweg-

nahme der Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung durch aprioristisch-deduktives Dogmatisieren ist dem Kritizismus fremd, so gewiß er geradezu die Widerlegung der Möglichkeit jedes solchen Versuchs ist. Es gibt keinen engeren „Anschluß an die Naturforschung" als es die Rechtfertigung ihrer Voraussetzungen, bezw. die Begründung der Forderung ist, daß sie frei von aprioristisch-deduktivem Dogmatisieren durch Erfahrung fortzuschreiten habe. Gerade das aber leistet der philosophische Kritizismus durch eine Definition des Begriffs der Erfahrung.

In einer Reihe energischer und vorwiegend polemischer Schriften tritt Ludwig Goldschmidt für Kant und den philosophischen Kritizismus ein. Mit Recht bezeichnet er seine Arbeit „Baumanns Anti-Kant" (Gotha. E. F. Thienemann 1906) als eine Widerlegung. Sie richtet sich mit großer Entschiedenheit gegen den Baumann'schen Versuch einer Wiederbelebung des Empirismus von Tiedemann. Goldschmidt ist unmittelbar an Kant orientiert. Frei von jeder Interpretationssucht will er den Angriffen auf die Philosophie Kants gegenüber die kritischen Gedanken in der vollen Reinheit ihres Ursprungs zur Geltung bringen. Man darf wohl behaupten, daß ihm dies in der genannten, wie in einer Reihe anderer, fast gleichzeitig mit ihr erschienenen Arbeiten (Kant über Freiheit, Unsterblichkeit, Gott. Gemeinverständliche Würdigung zum 12. Februar 1904; Kant und Häckel. Freiheit und Naturnotwendigkeit, nebst einer Replik an Julius Baumann 1906; „Kants Privatmeinungen" über das Jenseits und die Kant-Ausgabe der königl. preußischen Akademie der Wissenschaften. Ein Protest 1905, sämtlich Gotha, E. F. Thienemann) zum Teil gelungen ist.

Für Goldschmidt ist die kritische Philosophie, wie sie in den Werken Kants vorliegt, endgültig abgeschlossen und als wissenschaftliche Philosophie lehrbar. Mit unnachsichtlicher Strenge sucht er daher durch die Rückkehr zum historischen Kant Klarheit zu gewinnen über die Grundfragen der Erkenntniswissenschaft. Niemand wird den hohen didaktischen Wert einer solchen Position gering schätzen. Kein nüchterner Forscher aber wird sich andererseits der Einsicht entziehen können, daß die kritische Erkenntnistheorie auch durch diejenigen, welche die Lehre Kants als wirkliche Philosophie der Wissenschaft auffassend an den sich immer erneuernden Problemen der Forschung entwickeln, die intensivste Förderung erfahren hat. Indem Goldschmidt dies leugnet, wird er dem Betriebe und der Bedeutung des kritischen Denkens der Gegenwart — auch wenn seine Negation an einzelnen Punkten zutreffen sollte — im ganzen doch nicht gerecht. Und vollends verfällt seine Kritik in den Ton der Gehässigkeit, wo er auf die sogenannten „Kantphilologen" zu sprechen kommt. Er ist um so weniger berechtigt, als ja die „Kantphilologie", ganz abgesehen von ihren sonstigen Verdiensten, in ihrer letzten Absicht doch die Ziele gerade Goldschmidts befördern muß, die unverfälschte Lehre Kants zu propagieren. Sieht man von solchen freilich schwerwiegenden Bedenken ab, so wird man die Fülle der Anregungen, die von den Schriften dieses hervorragenden Kenners Kants und der vorkantischen Literatur ausgehen, dankbar anerkennen. Sie sind vor

allen Dingen auch stilistisch in hohem Grade fesselnd und hätten durch eine auch äußerlich schärfere Gliederung des in ihnen verarbeiteten umfangreichen Stoffes nur noch gewonnen.

---

## Die Zigeuner nach Geschichte, Religion und Sitte.

Von **Friedrich Wilhelm Brepohl.**

Am Mittwoch, den 31. März 1909, beschäftigte sich der Deutsche Reichstag mit der Landplage der Zigeuner.

Schon 511 Jahre früher hat ein Deutscher Reichstag Veranlassung genommen, dieser Frage näher zu treten. Es war dies der Reichstag zu Speier, welcher im Jahre 1498 verordnete, daß die Zigeuner als „Verräter an den Christenlanden" aus dem Reiche auszuweisen seien. Trotz jener Verordnung und der daraus sich ergebenden harten Bedrückung der Zigeuner blieben diese doch im Reiche. Heute nach 500 Jahren sind wir in dieser Beziehung nicht weiter als damals, denn der Reichstag nahm geduldig den Vorschlag des Zentrums „mit Österreich-Ungarn eine Vereinbarung über die Handhabung der Fremdenpolizei gegenüber den Zigeunern zu treffen und diese abzuschieben" entgegen. Daß mit einer derartigen Maßregel dem Reiche wenig gedient wäre, lehrt eine 600jährige Geschichte dieses Volkes in Europa.

Unter Kaiser Sigismunds Regierung im Jahre 1417 betraten die Zigeuner in langen Zügen vom Orient her die deutschen Grenzen. Kaiser Sigismund erteilte ihnen als König von Ungarn im Jahre 1423 einen Schutzbrief und eigene Gerichtsbarkeit. (Siehe Opelius, Rerum Boic. scriptor. Augsburg 1763. I, 21.)

Anfangs wurde das Volk mit Staunen betrachtet und bemitleidet, aber recht bald als Landplage erkannt, gefürchtet und gemieden, so daß endlich die Reichsobrigkeit ihnen manch harte Beschränkung auferlegen mußte. Der Reichsabschied vom Jahre 1497 hob Sigismunds Geleitsbrief auf und bestimmte, daß jede Landesobrigkeit nach ihrem Gutdünken mit den Zigeunern verfahren solle; und schon im folgenden Jahre 1498 verordnete der zu Anfang erwähnte Reichstag zu Speier, daß die Zigeuner aus dem Reiche auszuweisen seien. Die Reichspolizeiverordnung von 1500, § 28, bestimmt auf Grund dieser Verordnung, daß die Zigeuner Verräter seien, die der Christen Länder auskundschafteten, weshalb sie binnen drei Monaten das Land zu verlassen hätten. Damals begann eine große Verfolgung der Zigeuner. Nur der Palatin von Ungarn, Graf Georg Turzo, duldete sie in seinem Gebiet, und gewährte ihnen am 20. Februar 1616 einen ähnlichen Schutzbrief wie Kaiser Sigismund. (Nach Grellmann, Historischer Versuch über die Zigeuner. Göttingen 1787.) Die Grafschaft Reuß erließ z.B. am 11. Juni 1711 eine Verordnung, daß, wenn Zigeuner innerhalb acht Tage nach Veröffentlichung der Verordnung reußische Lande betreten würden, sie, einerlei ob mit Pässen versehen oder nicht, mit Hab und Gut, Leib und Leben verfallen seien. Die Männer sollten auf der

Stelle niedergeschossen, die Weiber und Kinder aber in die nächsten Ämter geliefert werden, die Weiber mit der Rute gestrichen und den Galgen an die Stirne gebrannt erhalten. Die Kinder aber dagegen zur christlichen Auferziehung versorgt werden. Auch Friedrich Wilhelm I. von Preußen befahl in einem Edikt vom 5. Oktober 1725, daß die Zigeuner, welche die Königlich preußischen Staatsgebiete betreten, falls sie über 18 Jahre alt seien, ohne Unterschied des Geschlechts mit dem Galgen zu bestrafen seien. (Ave-Lallement, Das deutsche Gaunertum. Leipzig 1885.)

Alle diese Maßregeln von unmenschlicher Strenge hatten jedoch wenig Erfolg. Die Fremdlinge blieben, ertrugen die auf sie gehäuften Übel und verbreiteten sich bald, durch neue Zuzüge verstärkt, über ganz Europa. Schon 1612 schrieb der Verfasser des Don Quixotte, Cervantes, in Spanien seine allbekannte Novelle „la Gitanilla" (Das Zigeunermädchen), und am anderen Ende Europas, in Rußland erschien gleichzeitig „Die Zigeuner von Moskau". Ein Zeichen, daß an beiden Enden Europas schon Anfang des 17. Jahrhunderts Zigeuner waren.

Viele Versuche sind gemacht worden, Abstammung, Herkunft und Geschichte dieses Volkes zu erforschen. Bis zum Jahre 1835 beschränkt sich die Zigeuner-Erforschung und -Literatur in Werken verschiedener Art nur auf Versuche, das mystische Dunkel zu enthüllen. Da erschien das erste Werk über die Sprache der Zigeuner von Graffunder (Graffunder, Über die Sprache der Zigeuner. 1835), dem 1844 das berühmte Werk des Hallenser Professors Pott folgte. (Dr. A. F. Pott, Die Zigeuner in Europa und Asien. Halle 1844—45, C. Heynemann. 2 Bände.) Diese beiden Werke sind jedem zu empfehlen, der sich über Sprache oder Herkunft der Zigeuner orientieren will. In neuerer Zeit haben sich noch ausführlich mit den Zigeunern befaßt Wliskoki, Erzherzog Josef von Österreich, von welchen beiden auch je eine Zigeunergrammatik existiert.

Gleich bei ihrem ersten Auftreten in Deutschland, und auch heute noch, gaben und geben die Zigeuner an, aus Ägypten zu stammen, aus welchem sie vertrieben seien, um für ihre Sünden zu büßen. Einige behaupten, sie seien die Nachkommen des Ismael, des Sohnes Abrahams. Sie behaupteten, daß ihnen der Zorn Gottes die Last aufgelegt habe, ein so verächtliches Dasein unter den anderen Völkern führen zu müssen, wie an der betreffenden Bibelstelle von Ismael gesagt wird. Andere sagen (nach Dr. jur. Richard Liebig, Die Zigeuner. Leipzig 1860, F. A. Brockhaus. S. 12), daß Gottes Zorn ihre Hand mit einem ewigen Wanderstab belastet habe, weil ihre Väter das vor der Verfolgung des Königs Herodes flüchtige Jesuskind zurückgestoßen hätten. Noch andere behaupten, daß ihnen der Papst mehrjährige Wanderung geboten, weil ihre Vorfahren den Glauben an den einigen Gott und dessen Sohn Jesus Christus verlassen und sich falschen Göttern zugewendet hätten. Alle aber behaupten sie, aus Ägypten zu stammen. Dr. jur. Liebig, ein ausgezeichneter Kenner des Volkscharakters der Zigeuner, ist der Meinung, daß diese Behauptung einem wohlberechneten Zwecke dienen soll. Da Ägypten in Europa früher als das Land der Zauberei galt, seien die Zigeuner der Meinung, daß

die angebliche ägyptische Abstammung den Aberglauben der Menschen von der Wirksamkeit ihrer Zauberkunst noch mehr überzeuge. So dunkel auch ihre Geschichte ist, jedenfalls darf man annehmen, daß der Ursprung der Zigeuner auf Hindostan zurückzuführen ist, wie auch Pott und Grellmann die Verwandtschaft der Zigeunersprache mit der indischen Sprache, namentlich dem Sanskrit, nachweisen. Andererseits weist auch die Farbe ihrer Haut, die Gelenkigkeit ihrer Glieder auf asiatischen Ursprung hin. Dazu kommt noch, daß sie selbst erzählen, ihr Stamm sei vor nicht zu berechnenden Jahren von einem weit hinter Persien hausendem Volk bedrängt und immer weiter nach Westen getrieben worden. Diese letztere Sage hat, nach Liebig, viel Wahrscheinlichkeit geschichtlicher Tradition. Auch weist ja ihre Unterwürfigkeit, auch die Tatsache, daß die Zigeunersprache das Wort Freude oder einen verwandten Begriff nicht hat, darauf hin, daß dem Zigeuner in seinem Heimatland ein trauriges Dasein beschieden gewesen sein mag.

Man hat versucht, Parallelen zwischen den Juden und den Zigeunern nachzuweisen (z.B. Urban, Die Zigeuner und das Evangelium. Striegau 1906 und Klemm, Allgemeine Naturgeschichte der Menschheit. Bd. 9.) Dies kann nur in Bezug auf die Zerstreuung unter den Völkern, und starres Festhalten an ererbter Sitte und überkommenem Gebrauch gelten. Bei näherer Betrachtung zeigt sich hier sofort ein gewaltiger Unterschied. Die Juden haben eine überlieferte, im Alten Testament niedergelegte Geschichte, die Zigeuner haben keine; sie haben deshalb auch keine Zeitrechnung. Nur die Sage deutet schüchtern auf ein vormals selbständiges Volk zurück. Seit ungezählten Jahren wandeln sie, ein düsterer Schatten nur, über die Erde. Der Jude schmiegt und biegt sich, ja er verkriecht, verbirgt und verleugnet sich, sobald es sein Vorteil erheischt oder die Not gebietet. Der Zigeuner aber bleibt in stolzem Selbstbewußtsein. Das findet auch äußerlich insofern einen unterscheidenden Ausdruck, als der Zigeuner stets von seiner „Nation", der Jude nur von „seinen Leuten" zu sprechen pflegt.

Wenn der Jude bemüht ist, sich dauernden Wohnsitz, Haus und Herd zu gründen, und wenn er bürgerliche Rechte sucht in fremden Landen, so verschmäht der Zigeuner die Wohltat stehender Herberge und zieht (gleichviel ob geborener oder erzogener Vagabund) der ihm stagnierend erscheinenden Ruhe und dem gesicherten Besitze die Zufälligkeit des Obdachs und des Erwerbs vor. Der Jude findet für die von Vorurteil erzeugte und genährte, von Mißgunst, Neid und Eigennutz ausgebeutete, ihn oft begleitende unchristliche Verachtung Ersatz in Schätzen und Gold; bei seiner politischen Unselbständigkeit und Bedrückung auch Trost und Hoffnung in der Erwartung einer Zeit, die ihn aus Schmach und Elend erheben, in das gelobte Land zurückführen und seine Herrschaft dereinst aufrichten werde. Der Zigeuner dagegen kennt sein Los und weiß, daß bessere Zukunft seiner nicht wartet.

Der Zigeuner ist ein eigentümlicher Mensch, den man nicht nach dem Maßstab der Zivilisation beurteilen darf. Er verschmäht es, sich auf einen ihm unbegreiflichen Standpunkt zu erheben; und da ihm

Sitte und Verfassung anderer Menschen unverständlich ist, sind auch alle Versuche, die Zigeuner von ihrem Wanderleben abzubringen und sie anzusiedeln, gescheitert. In Österreich wurden diese Versuche seit 1768, in Preußen bis zum Jahre 1837 und in England durch eine Gesellschaft seit 1728 gemacht. In diesen drei Ländern hatte man wenig Erfolg, weshalb Preußen 1837 den Plan aufgab. Nach den Erlassen des Reichskanzlers hat man in Deutschland den Gedanken an eine Ansiedelung der Zigeuner wieder aufgenommen, hoffentlich mit mehr Erfolg als zu Anfang des 19. Jahrhunderts zu Friedrichlohra bei Nordhausen, von welchem Versuche man eigentlich sagen kann, daß er durch die Ungeschicklichkeit der plump eingreifenden Polizeiorgane und den Mangel an Verständnis für die Art der Zigeuner gescheitert ist. Mit Gesetz und Zwang und gewaltsamer Entziehung der Kinder wird man wenig bei diesem freiheitsliebenden Volke ausrichten, weil es sie negiert. Der Zigeuner bestreitet die Berechtigung des Gesetzes sich gegenüber, ja er verwirft alle Vorteile, die es ihm eventuell verschaffen kann, in dem stolzen Bewußtsein, oder wenigstens der Meinung, daß er mehr als andere Menschen ein selbständiges Wesen sei, das keine andere Aufgabe habe, als seine Selbständigkeit zu bewahren. Daher lehnt er jede Vermengung mit anderen Menschen ab. De Gerando hat festgestellt, daß in dem Charakter zwischen dem Zigeuner von Ungarn und dem französischen in den Pyrenäen kein Unterschied zu finden sei, sondern daß sie überall dieselben Gewohnheiten und Laster an den Tag legen (De Gerando, Siebenbürgen und seine Bewohner. Leipzig 1845).

Man hält den Zigeuner immer für verlogen, aber gegen seinesgleichen ist er stets offen und ehrlich, sodaß zivilisierte Menschen in diesem Punkt von ihm lernen könnten. Diese Ehrlichkeit tritt selbst dann zum Vorschein, wenn sie ihm Nachteil bringt. Verfasser dieses hatte wiederholt Gelegenheit, dies zu beobachten, ja wahrzunehmen, daß diese Ehrlichkeit sich auch auf Fremde, die ihr Vertrauen errungen haben, erstreckt; so verteilte er einst in einer Zigeunerkolonie in Banat einmal Bibeln an die Zigeuner, welche lesen konnten. Da trat ein ihm bis dahin unbekannter Zigeuner, der nicht zu dieser Kolonie gehörte, herzu und bat auch um eine Bibel, da sein Bruder lesen könne. Zum Erstaunen des Verfassers erklärte der Stammesälteste oder Richter dieser Zigeunerkolonie in serbischer Sprache: „Der Herr ist ein Freund der Zigeuner", worauf der andere sofort die Bibel zurückgab mit der ehrlichen Erklärung: „Mein Bruder kann nicht lesen, mir hat nur der Einband gefallen und ich dachte mein Zimmer damit zu schmücken." Der Vorstand des fürstlichen Kriminalgerichts zu Lobenstein, Liebig, erzählt in seinem wiederholt angeführten Werk, über die Ehrlichkeit der Zigeuner gegen ihre Stammesgenossen, daß ihm einst ein solcher eingebracht wurde, den alle Polizeiblätter als hartnäckigen Verleugner seiner Zigeunerabkunft schilderten. Er versuchte auch diesem Richter gegenüber seine Abkunft zu leugnen, worauf dieser ihn in der Zigeunersprache mit den Worten überraschte: „Du bist ein Zigeuner, ich bin es auch, sprich die Wahrheit!" Sofort kreuzte der Zigeuner die Arme über der Brust und antwortete mit tiefer Verbeugung: „Ich bin es".

Eine weitere Eigenschaft der Zigeuner ist, daß sie sich nie vor

Gespenstern fürchten, ja, daß ihre Sprache das Wort Gespenster und Geister gar nicht kennt. Er kennt nur „Toter" und „Seliger Leib". Zwar glaubt er an Vorbedeutungen, wie alle Völker des Altertums. So gilt ihm z.B. die Elster als Zankvogel. Sein scheinbarer Aberglaube ist Geschäft.

Von Haus aus ist der Zigeuner furchtsam und feig, höflich, geschmeidig, kriechend und von begehrlicher Natur. Dabei hat er eine große Liebe zu seinen Kindern, die nicht selten in verderbliche Schwäche übergeht. Nur im Zorn, dem er sich leicht mit Heftigkeit hingibt, vermag er sie zu züchtigen, aber der Züchtigung folgt stets die bereuende Liebkosung. Die sonstigen moralischen Eigenschaften der Zigeuner verbinden sonst oft schwer zu vereinende Gegensätze. Er kann z.B. üppig und genügsam, karg und verschwenderisch sein, je nachdem die Verhältnisse es bedingen. Er wird selten Sklave einer Leidenschaft; obwohl er schamlos ist, findet man selten einen Zigeuner, dessen Geist oder Körper durch den entnervenden Einfluß der Sinnlichkeit aus dem Gleichgewicht gebracht wird. Für Ehrgefühl nach den Begriffen der Kultur nicht empfänglich, hat er Arbeitsscheu und Faulheit, Leichtsinn und Lügenhaftigkeit mit manchen zivilisierten Menschen gemein, während er durch ungewöhnliche Dankbarkeit und Anhänglichkeit gegen die, welche sich seiner annehmen oder ihn auch nur freundlich und rücksichtsvoll behandeln, viel andere Menschen beschämt.

Dagegen ist er mitleidlos, ja grausam gegen die Tiere. Seine Pferde strengt er bei knapp zugemessenem Futter bis zum Übermaß an und vergilt ihre übermäßige, übertriebene und eben darum vergebliche Anstrengung mit unbarmherzigen Schlägen. Mit Gleichgültigkeit, ja mit Vergnügen, sengt er dem gefangenen noch lebenden Igel, dem Leckerbissen der Zigeuner, die Stacheln vom Leibe.

Dies sind widerwärtige Züge, welche kaum eine Versöhnung, wohl aber eine natürliche Erklärung zulassen. Der Zigeuner, der selbst als verfolgtes, gejagtes und gepeinigtes Geschöpf auf der Erde umherläuft, sucht und findet vielleicht eine Genugtuung darin, daß er nicht allein das gequälte Geschöpf sei, sondern auch Gewalt und Macht üben kann, andere Geschöpfe zu quälen.

So abgehärtet der Zigeuner auch gegen Hunger und Durst, gegen Hitze und Kälte, überhaupt gegen jeden Einfluß widriger Witterung sein mag, so empfindlich ist er für unmittelbaren Körperschmerz.

Ungeachtet seiner Dürftigkeit, seiner Armut, seines Jammers und seines Elends hängt der Zigeuner doch außerordentlich am Leben und läßt sich von der Furcht vor dem Tode unnatürlich beherrschen und hat mit dem Tiere vor dem zivilisierten Menschen voraus, daß er sich nicht selbst mordet.

Da nun die Religion, wie Geschichte und Erfahrung lehrt, mit eines jeden Volkes Weltanschauung, Sitten und Gebräuchen im innigsten Zusammenhange steht, so versteht sich nach dem bisher Gesagten leicht, daß auch das religiöse Leben der Zigeuner ein ganz eigenartiges sein muß. Zwar ist es bis jetzt noch niemand gelungen, die religiöse Anschauung der

Zigeuner voll und ganz zu ergründen. Das größte Verdienst in dieser Beziehung haben Dr. Liebig und Dr. Heinrich v. Wlislocki. Ersterer, indem er sich intimer mit Religion und Weltanschauung der Zigeuner befaßte, und letzterer dadurch, daß er die Sagen und Märchen der religiösen Mythologie der Zigeuner in seinen Werken „Märchen und Sagen der Zigeuner" (Berlin 1886, Nikolau) und „Eine Schöpfungssage der translavanischen Zigeuner" (Brehnars Revue für geistliches Leben für alle Völker von Pol zu Pol. 1. Jahrg., 1. Heft) sammelte und herausgab. Es bleibt freilich dunkel, auf welcher Grundlage die Auffassung des höchsten Wesens bei den Zigeunern beruht, da man überall eine Verquickung von christlichen und heidnischen Vorstellungen wahrnimmt. Liebig hat darum auch mehr nach der Geschichte und nach der Sprache der Zigeuner seine Schlüsse gezogen und kommt zu folgendem Resultat: „Von Religion kann bei dem Zigeuner im landläufigen Sinne nicht die Rede sein, denn sie haben keinerlei Kultus, keine Gebräuche, kein Symbol. Vergebens sucht man selbst Erinnerungen in und aus heidnischen Tempeln". Der Zigeuner glaubt nach Liebig zwar an ein höchstes Wesen, das er „Großer Gott im Himmel" nennt und führt dessen Namen bei jeder Gelegenheit oft gedankenlos im Munde. Er nennt ihn in seiner Sprache: „o baro devel" und hat für ihn keinen Plural, woraus man schließen kann, daß Vielgötterei bei den Zigeunern nie bekannt war. Aus eigener Erfahrung kann ich hinzufügen, daß die Vorstellung der Zigeuner von diesem höchsten Wesen unklar und verschwommen ist. Jedenfalls hat Gott nach der reinen zigeunerischen Auffassung keinerlei gute Eigenschaften und gleicht mehr einem Teufel als einem Gott. Zwar laufen auch christliche Anschauungen mit unter; dadurch wird aber die Vorstellung des Zigeuners von Gott nur noch seltsamer. Der Zigeuner fürchtet Gott und liebt ihn nicht. Liebig schließt aus dieser Tatsache den hindostanischen Ursprung der Zigeuner, weil in den hindostanischen Religionen Gott auch ein gefürchtetes Wesen ist. Von dem großen Gott kommen nach den zigeunerischen Anschauungen Blitz und Donner, Schnee und Regen, auch läßt er seine Lichter am Himmel brennen; (in der Zigeunersprache heißt der Blitz „Gottes Feuer", der Donner „Gottes Zorn", die Sterne „Gottes Lichter"). Daß Gott auch Wohltaten spende, davon weiß der Zigeuner nichts. Liebig sagt über die Zigeuner in dieser Beziehung: „Den Regen kann er nicht als einen Segen Gottes betrachten, da er ihn bei seinen Wanderungen und beim Übernachten unter freiem Himmel hindert und das Gedeihen der Feldfrüchte für ihn kein Interesse hat".

Die Erde dagegen betrachtet der Zigeuner als Mutter alles Guten. Inbezug auf sie sind die Meinungen der Zigeuner verschieden. Bei den älteren Stämmen bestand jedenfalls die Anschauung, daß die Erde unerschaffen und von Ewigkeit sei; die jüngeren Stämme dagegen, und vor allem die transilvanischen Zigeuner, kennen einen Schöpfungsbericht derselben, der in großen Zügen etwa folgender ist:

Gott hatte Langeweile, weil er allein war und die ganze Welt nur aus einem großen Wasser bestand. Da wollte er eine Welt erschaffen, wußte aber nicht, wie er es machen sollte. Er warf seinen Stock ärgerlich

ins Wasser. Zu seinem Erstaunen wurde er zu einem Baum; und als er näher hinsah, saß der Teufel darunter, der lächelnd sprach: „Guten Tag, mein guter Bruder! Du hast keinen Bruder und keinen Freund; ich will Dir ein Bruder und ein Freund sein!" Gott freute sich und sprach: „Nicht sei mein Bruder, sondern nur mein Freund! Ich darf keinen Bruder haben!" Neun Tage waren sie zusammen und fuhren auf dem großen Wasser herum, und Gott sah, daß ihn der Teufel nicht liebte. Einmal sagte der Teufel: „Mein guter Bruder, wir zwei leben schlecht, wenn nicht noch mehrere sind, ich möchte noch andere erschaffen!" — „Erschaffe dann einfach noch andere!" sagte Gott. — „Aber ich kann nicht", erwiderte der Teufel, „ich wollte schon eine große Welt erschaffen, aber ich kann nicht, lieber Bruder!" — „Gut!" sagte Gott, „ich will eine Welt erschaffen! Tauche in das große Wasser hinunter und hole Sand, aus dem Sand will ich eine Erde machen." Da sprach der Teufel: „Wie willst Du aus dem Sande eine Erde machen? Ich verstehe es nicht!" Und Gott erwiderte: „Ich spreche meinen Namen aus und Erde wird aus dem Sande! Geh und bringe Sand!" — Der Teufel tauchte unter und dachte, daß er sich eine Welt erschaffen werde, und als er Sand hatte, da nannte er seinen Namen; aber der Sand brannte ihn und er warf ihn weg. Als er ohne Sand zu Gott kam, sagte er: „Ich finde keinen Sand!" Gott sprach: „Geh nur und hole Sand!" Neun Tage lang holte der Teufel Sand und sagte dabei immer seinen Namen; aber der Sand brannte ihn und er warf ihn weg. So heiß wurde der Sand, daß er den Teufel immer verbrannte und er am neunten Tage ganz schwarz war. Er kam zu Gott, und dieser sagte: „Du bist schwarz geworden! Du bist ein sehr schlechter Freund! Geh und hole Sand, aber sprich nicht Deinen Namen aus, denn sonst wirst Du ganz verbrennen". Der Teufel ging abermals und brachte endlich Sand. Da machte Gott daraus eine Erde und der Teufel freute sich sehr und sprach: „Hier unter dem großen Baume wohne ich; und Du, lieber Bruder, suche Dir eine andere Wohnung!" Da zürnte Gott und sprach: „Du bist ein sehr schlechter Freund! dich brauche ich nicht! Geh weg!" (Wlislocki, Sagen der transilvanischen Zigeuner).

Bei näherer Betrachtung dieser Erzählung merkt man deutlich den Einfluß des biblischen Schöpfungsberichtes. Das große Wasser erinnert an den Bericht der Schrift: „Der Geist Gottes schwebte über den Wassern". Auch darf man wohl vermuten, daß der Sand, den der Teufel aus der Tiefe des Wassers holt, dem „Trocknen" der Schrift entspricht. Es fragt sich daher, ob diese Sage erst nach der Einwanderung der Zigeuner im christlichen Lande entstanden ist, oder ob sie aus deren Heimat stammt. Mir scheint sie eine Vermischung heimischer und christlicher Anschauung der Zigeuner zu sein.

Dem Zigeuner gilt die Erde als eine heilige Mutter, der er Verehrung zu zollen hat und viel Gutes verdankt. In vorstehender Sage wird der Teufel erwähnt, für den der Zigeuner, wie schon aus der Erzählung hervorgeht, keinen rechten Begriff hat; nur soviel steht fest, daß der Zigeuner den Teufel nicht dem schaffenden und erhaltenden Prinzip

als zerstörendes und negierendes Prinzip entgegengesetzt. Er ist für ihn nur eine untergeordnete, wenig bedeutende dämonische Persönlichkeit.

Große Pietät widmet der Zigeuner den Toten. Der Schwur bei ihnen ist unverbrüchlich und heilig, ebenso der bei der „väterlichen Hand". Der Zigeuner braucht diese beiden Eide nur, wenn es ihm ernst um die Wahrheit zu tun ist. Das Andenken der Verstorbenen gilt als heilig, obwohl man alles verbrennt, was an sie erinnern kann. Kein Zigeuner geht am Grab eines Stammesgenossen vorüber ohne einige Tropfen Bier, Wein oder Branntwein auf dasselbe zu gießen, und jeder Zigeuner wird das Grab eines teuern Verstorbenen wenn eben möglich nach Jahresfrist wieder aufsuchen. Von großer Bedeutung für die Beurteilung des Gottesbegriffes der Zigeuner ist die Tatsache, daß Gott immer den Tod des Anverwandten verschuldet haben muß. Stirbt z.B. dem Zigeuner ein Kind, so hat es nach seinem Sprachausdruck „der große Gott gefressen" und dieser wird dafür verwünscht, verflucht, und mit den abscheulichsten und schmutzigsten, hier nicht in deutscher Sprache wiederzugebenden Lästerungen überhäuft. In seiner Urreligion scheint der Zigeuner eine Seligkeit nach dem Erdenleben nicht gekannt zu haben, sondern nur eine Verdammnis, denn seine Sprache hat kein Wort für Paradies, Seligkeit oder dergleichen, wohl aber ein solches für die Verdammnis, die er mit „des Teufels Feuer" oder „des Teufels Küche" bezeichnet. Liebig ist der Meinung, daß das eine Akkomodation an das Christentum sei. Sicher ist jedenfalls anzunehmen, daß neuere Vorstellungen von einer Seligkeit auf den Einfluß der christlichen Kirche zurückzuführen sind. Aber auch diese Vorstellungen sind sehr irdisch geartet und sinnlich und erinnern nur an Mohammeds auf die Sinne, nicht auf den Geist berechnetes Paradies. So erzählt Liebig von einer Zigeunerin, daß sie ihm das Paradies als einen schönen großen Garten geschildert habe, der mit zahllosen fetten Igeln, dem Lieblingsbraten der Zigeuner, bevölkert sei.

Alle Zigeuner unter den Christen bekennen sich ausnahmslos als Katholiken. Dies erschwert die Untersuchung ihrer religiösen Anschauungen, zumal die Verfolgungen sie scheu und ängstlich gemacht haben.

Sie vermeiden es, gegen Personen, die nicht ihres Stammes sind, ihre religiöse Anschauung zu offenbaren und ziehen es vor, auf ungeschickte Weise zu versichern, daß sie nie einen anderen Glauben als den katholischen gekannt hätten. Die Inquisition, unter der sie vielfach gelitten, ist ihrem Gedächtnis noch nicht entschwunden und steht ihnen noch als warnendes Beispiel vor den Augen. Es bedarf schon ein größeres Vertrauen, um mit den Zigeunern in ein religiöses Gespräch hineinzukommen. Die Protestanten benennt er mit dem Schimpfnamen „Dickkopf". Tatsächlich ist ihm jedes christliche, auch das katholische, Glaubensbekenntnis völlig fremd; und er kennt letzteres höchstens nur dem äußeren Gebrauche nach. Der Zigeuner spricht vom Fegefeuer, das er „Gottesfeuer" nennt, ohne den Begriff zu verstehen, den die katholische Lehre damit verbindet. Er bekreuzt sich und beugt das Knie, wo es der katholische Ritus vorschreibt. Überhaupt, sein ganzes katholisches Christentum beruht nur auf Nach-

ahmung der Formen. Ich habe wiederholt versucht, mit Zigeunern Gespräche über katholische Religion zu führen, um Anknüpfungspunkte für christliche Betrachtungen zu finden, aber nicht einmal das „ABC" der katholischen Glaubenslehre kannten sie. Ein Zigeunerrichter, das ist der Bürgermeister der in Südungarn sich befindenden Niederlassungen und Dörfer der angesiedelten und seßhaft gemachten Zigeuner, welcher für sie die staatliche Polizei- und Schiedsrichtergewalt ausübt, meinte einst bei einem Gespräche von Jesus, dieser sei ein noch lebender Sohn Ismaels (ihres Stammvaters?), der von den Juden verfolgt, gepeinigt und gemartert wurde, weil er ein Zigeuner war. Oft hatte ich Gelegenheit, den Scharfsinn und das kolossale Auffassungsvermögen dieser Leute zu bewundern und gewann die Überzeugung, daß die christlichen Bekenner des Namens Gottes sich diesem Volke gegenüber eine große Unterlassung zuschulden kommen ließen. Durch andauernde Verfolgung haben sie den Zigeunern die Erkenntnis eines liebevollen, alle Menschen liebenden und behütenden göttlichen Wesens unzugänglich gemacht. Die alles überwindende christliche Liebe ist den Zigeunern gegenüber selten in Anwendung gebracht worden. Sie haben die Christen nur als ihre Feinde kennen gelernt, was wundert es einen dann noch, wenn die Zigeuner sich kein Gewissen daraus machen, diese in schamloser Weise zu betrügen. Kein Befehl schafft Moral, keine Taufe oder sonstiges Symbol Sittenreinheit bei rohen, unkultivierten Völkern, sondern allein die Erkenntnis der Liebe. Während die Kulturwelt sich bemüht hat, allen Völkerschaften der Erde die Wohlfahrt der Zivilisation zu bringen, ist sie an dem in ihrem Schoße wohnenden Volke der Zigeuner achtlos vorbeigegangen. (Die Rheinische Mission in Barmen machte allerdings schon 1828 den Versuch der Evangelisierung dieses Volkes. Allein sie war zu bald entmutigt.) Warum? Weil sie in ihnen eine Plage erblickte, mit der sie möglichst wenig in Berührung kommen wollte.

Die vielen greulichen Geschichten, die über die Zigeuner zirkulieren, wie z.B. Kinderraub, beruhen meistens auf Unverstand und Bosheit, und es ist vor noch nicht 150 Jahren in Ungarn viel unschuldiges Blut auf diese absurde Anschuldigung hin vergossen worden, bis endlich die Aufmerksamkeit Kaiser Josephs II. auf diese Greuel gelenkt und einem gerichtlichen Verfahren Einhalt geboten wurde, welches aller Gerechtigkeit ins Gesicht schlägt und das ganze damalige Zeitalter der Christenheit schändet. Näheres darüber siehe: von Heyster, Notizen über die Zigeuner (Königsberg 1842).

Doch zurück zum Christentum der Zigeuner. Liebig erzählt von einem Streit, den Zigeuner in seiner Gegenwart darüber führten, ob der alte Gott noch lebe, oder ob er gestorben sei. Die eine Partei behauptete, der alte Gott sei gestorben, und an seiner Statt regiere der „kleine Gott" (wie die Zigeuner Christus nennen) die Welt. Die andere Partei behauptete, der „alte Gott" lebe noch und habe das Regiment an seinen Sohn, den kleinen Gott, nur abgetreten, worauf die erstere Partei erklärte, der alte Golt sei tot und der kleine Gott sei nicht sein, sondern eines Zimmermanns Sohn, der den Weltthron gleichsam durch Usurpation

eingenommen habe und noch behaupte. Man sieht hieraus die religiöse Armut der sich „Christen" nennenden Zigeuner.

Die Erfahrungen sowohl des Verfassers, wie auch mehrerer Zigeuner-Missionare lehren, daß die Aussichten, dieses Volk für das Christentum zu gewinnen und ethisch zu erziehen, nicht so gering sind, wie man früher allgemein annahm. Der Zigeuner-Missionar Rohacek in Vagujhely (Ungarn) kann in dieser Beziehung schöne Erfahrungen berichten. In neuerer Zeit ist daher auch der Gedanke der Zigeunermission in evangelischen Kreisen wieder lebendig geworden. Das größte Verdienst hierin haben wohl die mit dem „blauen Kreuz" in Verbindung stehenden, slovakischen Gemeinschaftskreise in Oberungarn, in deren Dienst bereits genannter Missionar Rohacek steht. Auch von der perfektionistischen Seite der Gemeinschaftsbewegung sind Versuche einer Zigeunermission und zwar durch den Missionsbund für Südosteuropa in Kattowitz unternommen. Diese Mission unterstützt zum Teil auch die slovakische Arbeit unter den Zigeunern. Von kirchlicher Seite machte, nach Rohdens Geschichte der Rheinischen Mission (Seite 13), zuerst die Rheinische Missionsgesellschaft in Barmen im Jahre 1828 die Probe mit der Zigeunermission, leider ohne Erfolg, was wohl auf mangelnde Erforschung des Wesens der Zigeuner zurückzuführen ist. Seitdem ist eine kirchliche Gesellschaft derselben noch nicht wieder nahe getreten. In der Neuzeit hat der Christliche Bestrebungsverein in Graz (Steiermark) (Jugendbund für entschiedenes Christentum) kleine Versuche der Evangelisierung der Zigeuner unternommen. Alle diese Arbeiten haben jedoch mit der Schwierigkeit der Zigeunersprache zu kämpfen. Man darf wohl von dieser Mission wie von der Heidenmission annehmen, daß treue Arbeit endlich zum Erfolge führt und auch dieses Volk zu einer höheren Lebensauffassung gelangt.

Auch verschiedene humane Bestrebungen unter den Zigeunern Rumäniens, die von englischer Seite unternommen worden sind, können von guten Erfahrungen berichten. Man darf aber wohl den amerikanischen Kanzelredner Rev. Gypsi Smith, einen Zigeuner, der in englischen Kreisen gegenwärtig den besten Ruf genießt, als einen Beweis dafür betrachten, daß die Zigeuner nicht nur bildungsfähig, sondern daß sie bei richtiger Behandlung zu nützlichen Gliedern der menschlichen Gesellschaft heranzuziehen sind.

Wenn nun die Geschichte der Zigeuner lehrt, daß mit Gesetzesartikeln gegen sie wenig auszurichten ist, so wäre es wohl angebracht, zu erwägen, ob man ihnen durch humanitäre und religiöse Bestrebungen nicht auch in Deutschland näher treten solle. Vielleicht würde dies dem Staat weniger Kosten auferlegen, wie Zwangstransporte. Für die Christenheit beider Konfessionen fände sich hier aber ein reiches Arbeitsfeld. Ungarn macht gegenwärtig den Versuch, indem es die Zigeunerkinder der Zigeuner-Kolonien des Schulunterrichtes teilhaftig werden läßt. Leider legt man hierbei aber weniger Wert auf die moralische Erziehung derselben, als auf deren Magyarisierung. Allein der Erfolg hat auch hier die Erwartung übertroffen. Möge in Deutschland die Zeit anbrechen, wo eine liebevolle Beeinflussung dieses Volkes die Polizeimaßnahmen gegen dasselbe unnötig macht.

# Besprechungen.

**Rudolf Schwarz:** Johannes Calvins Lebenswerk in seinen Briefen. Eine Auswahl von Briefen Calvins in deutscher Übersetzung. Tübingen. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 1909. 2 Bde. XXII, 498 und XIX, 495 S. Geh. 20.— *M*. Geb. 24.— *M*.

Unsere Zeitschrift gedenkt der Geburt des Genfer Reformators vor 400 Jahren, indem sie ihre Leser auf diese besonders wertvolle Gabe des Jubeljahres aufmerksam macht. Aus dem reichen thesaurus epistolicus Calvinianus des Corpus Reformatorum werden hier 759 Nummern dem deutschen Leser in guter Übersetzung geboten. Die Auswahl, an der Prof. D. Wernle beteiligt war, ist äußerst geschickt. Sie geschah unter dem Gesichtspunkt, ein möglichst vollständiges Bild Calvins zu geben. „Wir wählten unparteiisch alles aus, was charakteristisch ist für den Mann im Guten wie im Bösen". Gerade darin scheint mir der Hauptreiz dieser Lektüre zu bestehen: ganz verschiedene Seiten sind zusammengeschlossen zur Einheit einer Persönlichkeit. Und dabei handelt es sich um eine Persönlichkeit, die wie wenig andere einen geschlossenen Eindruck macht. Und was eine Biographie kaum in dem Maße erreichen könnte, das erreicht diese Briefsammlung: diese verschiedenen Seiten stehen auf diesen Blättern so dicht nebeneinander, wie sie es einst im Leben waren. Mir ist das besonders an einem Punkt entgegengetreten.

Calvin ist fast berüchtigt durch seinen starren Dogmatismus, in dem er unbarmherzig abschnitt, verdammte und verbrannte, was sich ihm nicht beugte. Hier in seinen Briefen tritt er uns ebenso häufig als Unionsmann entgegen, der sich auch mit einem für sein Empfinden unvollkommenen Ausgleich bescheidet, der zartfühlend entschuldigen und geduldig warten kann, der begierig jede Aufforderung zu einem Verständigungsversuch, Religionsgespräch oder dergl. aufgreift. Solche Unionsgesinnung und jener Dogmatismus scheinen unvereinbare Gegensätze. Aber Calvin zeigt uns, wie sie sich verbinden können. Freilich sein Unionsstreben wäre falsch gezeichnet, wenn nicht hervorträte, wie auch an ihm sein Dogmatismus aufs höchste beteiligt ist. Bei all seinem Einigungsstreben schwebt ihm als letztes Ziel nie etwas anderes vor als die Vereinigung auf die „reine Lehre", „die gesunde Lehre der Schrift", seine Lehre. Ja, das unbedingte Zutrauen zu der absoluten Richtigkeit und darum überzeugenden Macht dieser Lehre ist es nicht zuletzt, das ihn zu dem unermüdlichen Unionsmann macht. Er kann es sich nicht vorstellen, daß ein Gutgesinnter ihr widerstreben kann.

Aber in seinem ganzen Umfang, seinen besten Seiten und seiner tiefsten Wurzel nach versteht man sein Unionsstreben doch erst, wenn man den Gedanken an die Kirche hinzunimmt. Der Gedanke an die Kirche macht ihn Männern wie Servet, Bolsec und Castellio gegenüber so verständnislos und unbarmherzig und derselbe Gedanke an die Kirche gibt ihm einem Luther und Melanchthon, Butzer und Bullinger gegenüber so viel Nachsicht und Zartgefühl. Nicht, daß diese Männer ihm persönlich näher gestanden hätten, macht ihn hier so ausdauernd und zäh in der Freundschaft — er hat in anderen Fällen ganz intime Herzensfreundschaften um geringerer Ursachen willen zerbrochen — sondern daß sich in ihnen ein Stück kirchlicher Vergangenheit und Gegenwart verkörperte. Er „täte der Kirche Gottes schweres Unrecht", wollte er von Butzer lassen (I, 307), „der ganzen Kirche Gottes

schweres Unrecht tut", wer ihn und Melanchthon in Gegensatz bringen will (I, 451 cf. 454f.). Während die Zweifel und Angriffe der Erstgenannten die Einheit seiner Genfer Kirche bedrohten, stand hier das Verhältnis zu den Kirchen von Wittenberg und Zürich auf dem Spiele. So ist es im letzten Grunde sein Enthusiasmus für den Bau der Kirche Gottes auf Erden, der beides, die Starrheit seines Dogmatismus und die Geschmeidigkeit des Unionsmannes, zusammenhält.

Dies Beispiel mag verdeutlichen, wie uns der Einblick in diesen Briefwechsel eine reichere Anschauung von der Person Calvins vermittelt, als sie vielfach unter uns herrschend ist, und wie sich hier Probleme des religiösen Lebens studieren lassen, da, wo sie am sichersten erfaßt werden, bei den großen Trägern desselben.

Gnadenfeld. G. Reichel.

**G. Fraedrich**, Ferdinand Christian Baur, der Begründer der Tübinger Schule, als Theologe, Schriftsteller und Charakter. Gotha 1909. Perthes. XIX und 382 S. Preis 8 *M*.

Wie in der Philosophie ein erhöhtes Interesse sich der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zuwendet, so geschieht es auch in der Theologie. Die theologische Arbeit der Gegenwart sucht vielfach Anschluß nicht bei der unmittelbaren Vergangenheit, sondern bei der dieser voraufgegangenen Zeit. Immer deutlicher wird die Erkenntnis, daß bereits damals Aufgaben gestellt und Lösungen versucht wurden, die wohl für eine Zeit zurückgelegt werden, aber nicht für immer liegen bleiben konnten. Daß im besondern ein Mann wie Baur nicht einfach als überwundene Größe angesehen werden darf, zeigt mit aller Klarheit Fraedrichs tüchtiges, zuverlässig darstellendes und besonnen urteilendes Buch. Wenn man vielfach von Baur nichts anders wußte, als daß er in für die historische Forschung verhängnisvoller Weise die Hegelsche Philosophie auf die Geschichte angewandt habe, so reduziert F. diese Anschauung auf das rechte Maß. Allerdings war Baur Anhänger der Hegelschen Philosophie, und sie hat nicht immer, wie F. keineswegs verschweigt, seine Arbeit günstig beeinflußt. Sie hat ihm das tiefere Verständnis Schleiermachers verwehrt, wenn sie auch auf der andern Seite ihn gerade die Grundschwäche dieses Systems in der erstrebten Kongruenz von Urbildlichem und Historischem erkennen ließ, sie hat seinem Denken ihren Schematismus aufgezwängt; aber sie hat seinem Forschen auch einen großen, objektiven Zug gegeben. Es war ihm allerdings nicht genug, Einzelergebnis an Einzelergebnis zu reihen; ihm kam es auf geistige Durchdringung, auf inneres Verstehen der Geschichte an. „Ohne Philosophie bleibt mir die Geschichte ewig tot und stumm", sagt er in seiner „Symbolik und Mythologie". Seit 1847 tritt außerdem eine langsame Abwendung von Hegel ein. In genauester Einzeluntersuchung zeigt F., wieviel Richtiges bereits Baur auf neutestamentlichem, dogmengeschichtlichem und kirchenhistorischem Gebiet gesehen hat. Baurs Werke werden vorgeführt und analysiert, die Verbindung mit der zeitgenössischen Theologie in Verwandtschaft und Gegensatz wird aufgezeigt, dabei fehlt nie der Ausblick in die Arbeit und Aufgabe der Gegenwart. Die Sympathie für Baur verleitet dabei F. keineswegs dazu, die Mängel seiner Arbeit und die Schranken, die ihm gesetzt waren, zu übersehen. Überall treffen wir auf gerechte, sorgfältig abgewogene Urteile. So kann F's Buch als zuverlässige Darstellung einer bedeutsamen Vergangenheit und Anregung für die Arbeit der Gegenwart sehr empfohlen werden.

Naumburg a. Qu. P. Kalweit.

**Fr. W. Foerster**, Christentum und Klassenkampf. Sozialethische und sozialpädagogische Betrachtungen. 4.—6. Tausend. Zürich. 1908. Schultheß & Ko.

Die eigentümliche Bedeutung des vorliegenden Buches des bekannten Züricher Pädagogen liegt in der Betrachtung der sozialen Frage vom Standpunkt des Erziehers. Es hebt aus dem Kampfgewoge auf eine höhere Warte und wendet sich vornehmlich an solche, die in erster Linie die Verantwortung für das Volksganze tragen oder wenigstens fühlen sollten, an die Volkserzieher und diejenigen, die es sein, bezw. werden sollen. Foerster redet in diesen 7 gesammelten Vorträgen und Abhandlungen zu den Geistlichen, zur akademischen Jugend, zu den Arbeiterführern, Unternehmern und Dienstherrschaften und schärft ihnen das Gewissen, ihrer erzieherischen Aufgabe nicht untreu zu werden. Dabei betont er allenthalben, daß kein sozialer Fortschritt ohne Vertiefung des Innenlebens, vor allem nicht ohne Erziehung des Willens möglich sei. Auf Stärkung der ethischen Momente in der sozialen Bewegung kommt es ihm an. „Auswendige Sozialarbeit ist gewiß auch nötig — aber nur als Konsequenz und Ausdruck einer durchgreifenden inneren Bekehrung zur Gemeinschaft, zum Geist der Einordnung, statt des Geistes der Überordnung, zum Zusammenwirken an Stelle trotziger Selbstbehauptung und eigensüchtiger Leidenschaft" (S. 135). Solchen Maßstab legt er an das Reden und Handeln aller in der sozialen Bewegung maßgebenden Kreise an. So warnt er z. B. die Geistlichen im ersten Abschnitt: „Die Stellung des Geistlichen zur sozialen Frage" vor Veräußerlichung des Christentums, wenn sie — hier hat er wohl vor allem gewisse Erscheinungen in der Schweiz vor Augen — den Kampf gegen den Mammon, den Kapitalismus als die eine große Hauptsache in den Vordergrund schieben. „Nirgends verleugnet heute Petrus seinen Herrn so, wie gerade auf diesem Gebiete. Das Schweigen radikal sozialer Geistlicher über alles, was Christus wirklich der Arbeiterbewegung zu sagen hat, ihre Ehrfurcht vor der Kulturgröße der Sozialdemokratie, ihre außerordentliche Reserve und Bescheidenheit gegenüber etwaigen Schwächen und Fehlern des Proletariats und seiner Führer ist wahrhaft peinlich" (S. 44). Es läßt sich gar nicht bestreiten, daß Foerster hier auf eine ungeheure Gefahr aufmerksam macht, die an alle in der Arbeiterschaft wirkenden Pastoren herantritt und ihnen den Erfolg ihrer pflichtgemäßen, besonderen Tätigkeit zu verkümmern droht — Verinnerlichung und Veredelung des Volkes. — Mit großem Geschick weist er ferner die akademisch gebildete Jugend und die Arbeitgeber auf ihre erzieherischen Pflichten hin, überall in die Tiefen führend und mit Begeisterung erfüllend! Und wie fein ist der Nachweis, daß jeder Klassenkampf auf beide Teile verwüstend wirken muß! Die Abhandlung über „die Dienstbotenfrage und die Hausfrauen" möchte man jeder Hausfrau und Mutter in die Hand geben! — Kurz, in dem ganzen Buch redet ein Mann, der sich mit den sozialen Problemen gründlichst beschäftigt hat und das soziale Gewissen zu schärfen versteht; dabei zeigt er einen weiten Blick, der sich nicht an Augenblickseindrücken und äußeren Erfolgen genügen läßt, sondern der als letztes Ziel immer eine wahrhafte Gemeinschaft im Auge behält. Es kann unserer gesamten sozialen Tätigkeit auch von christlicher Seite aus nur zum Vorteil gereichen, wenn man ihr gegenüber den Charakter der Erziehungsarbeit betont. Und Foerster kann hier gewißlich als bewährter Anreger und Führer dienen. Als Verdienst des Buches muß noch hervorgehoben werden, daß es vielfach die außerordentlich wertvolle, auch viel zu wenig bekannte englische

Literatur heranzieht, aus der für soziologische und soziale Fragen sehr viel zu lernen ist.

Leipzig. Gottfr. Naumann.

**Christliche Volkskunstblätter,** herausg. vom Christlichen Kunstblatt.

Eduard von Gebhard: Jesus und das Brautpaar von Kana, als ein Hochzeitsblatt in vier Ausgaben: 1) als farbige Gravüre zu 30 ℳ (Bildgröße 60 : 46 cm), 2) als einfarbige Gravüre in Braundruck zu 8 ℳ in derselben Größe, 3) eine Volksausgabe in Vierfarbendruck zu 3 ℳ (Bildgröße 43 : 32 cm), 4) dieselbe Volksausgabe auf Karton (62 : 52 cm) aufgezogen 4 ℳ. Uns liegt Nr. 3 vor, als Wandschmuck namentlich für kleinere Wohnräume vortrefflich geeignet. Die drei Personen heben sich dem Beschauer lebhaft entgegen; so wirkt das Bild ganz unmittelbar auch aus weiterer Entfernung klar und anschaulich. Der milde Ernst Jesu, die reine Frische des Jünglings, die zarte Hingebung der Jungfrau sprechen eben so vernehmlich aus Antlitz und Gebärde wie aus der Farbenstimmung der Gestalten. Möchte dieses Blatt mit seiner reinen, stillen und tiefen Stimmung als ein freundlicher Mahner in viele Häuser einziehen, als Hochzeitsblatt oder noch später als Gedächtnisblatt am sich jährenden Hochzeitstage.

Als ein Totengedächtnisblatt ist desselben Künstlers „Tod Mosis" gemeint, als Vierfarbendruck (45 : 24,5 cm) 3 ℳ, aufgezogen 4 ℳ. Man wird sich mit diesem Blatte langsamer befreunden — wegen gewisser Äußerlichkeiten wie z.B. der Esthenrock des Sterbenden — dafür aber um so tiefer. Von einem Hügel schaute der Greis Moses soeben noch weit hinein in ein welliges grünes Land, vom Jordan durchschnitten, über dessen aufziehender Dämmerung der Sonnenball am dunstigen Horizont versinkt. Nun ist es Zeit für ihn, zur Ruhe einzugehen. Der Engel, der ihm zur Seite schwebend noch mit der Linken über die Ferne hin weist, senkt seinen überirdischen Blick in die brechenden Augen des sachte nach hinten zusammenbrechenden Greises, während ihn seine Rechte sachte stützend umfängt. Es ist ein stilles und dankesattes Sterben auf der einsamen Höhe. Das Bild möchte einen stillen, besinnlichen Platz finden, wo es dem innerlich gesammelten Blick begegnet.

Endlich Uhdes: „Lasset die Kindlein zu mir kommen", leider nur als einfarbiges Blatt auf braunem Kunstdruckpapier in Format von 37,5 : 28 cm zum Preis von 40 ₰, in Partien billiger. Es ist wohl zum Verteilen etwa in Schulen gemeint. Hoffen wir, dieser Ausgabe folgt eine größere, womöglich farbige Reproduktion für Kinderstuben, Wohnstuben und ähnliche Räume. Das müßte dann in jedes Haus mit Kindern. Th. Steinmann.

**Ars sacra.** Blätter heiliger Kunst mit begl. Worten von Jos. Bernhart. 1. Serie: Vom Erlöser. 20 Kunstbl. mit Text. Kempten. Kösel. 1908. 2.50.

Als ein künstlerisches Erbauungsbuch für fromme Katholiken ist diese Sammlung gemeint; jedem Bilde ist eine kurze religiöse Betrachtung beigegeben. Das Ganze ist ein vornehmes und tiefes Zeugnis katholischer Frömmigkeit und Kunst. Die Reproduktionen sind vortrefflich. Neben Filippo Lippi (Verkündigung), Perugino, Fra Bartolomeo (Kreuzabnahme), Guido Reni, Raffael (Fischzug, Verklärung, Disputa), Tiepolo und Velasquez (der Gekreuzigte) finden wir außer Rubens' Kreuzabnahme auch van Eyck und Dürer (mit seinem Allerheiligenbild),

Führich und Schraudolph vertreten, alle bei aller Verschiedenheit der Klänge zu einem Ganzen zusammenstimmend. Th. Steinmann.

## Eingesandte Bücher.

**B. Croce.** Lebendiges und Totes in Hegels Philos. m. einer Hegel-Bibliogr. deutsch v. K. Büchler ebd. 1909.

**Unser Glaube.** Sechs Vortr. üb. d. wichtigst. rel. Fragen d. Gegenw. v. A. Esenwein. A. S. Faut, E. Günther, W. Haecker, J. Herzog, O. Vöhringer. Heibronn. Salzer. 1909.

**Antiklerikus.** Vortr. im kirchl.-lib. Verein in Flensburg v. F. Andersen. Flensburg. Soltau. 1909.

**Aus Natur und Geisteswelt.** Leipzig. Teubner je 1,25.
Fr. Giesebrecht: D. Grundz. d. isr. Relgesch. 2. Aufl. — H. Richert: Schopenhauer. 2. Aufl. — O. Külpe: J. Kant. 2. Aufl. — A. Schapire-Neurath: Fr. Hebbel. — K. Schwarze: H. Spencer. — G. Sodeur: J. Calvin. — P. Natorp: Pestalozzi.

**J. Benzinger:** Gesch. Isr. bis auf d. griech. Zeit. 2. Aufl. Sammlung Göschen 231.

**K. Schwarz:** Joh. Calvin i. s. Briefen. Mit einem Gel.wort v. P. Wernle. Tübingen. Mohr. 1909. 2 Bde. zus. 20.—. 24.—.

**A. Riehl.** Philos. d. Gegenw. 3. Aufl. Leipzig. Teubner. 1908. 3—. 3.60.

**R. Otto.** Natural. und rel. Weltansicht. 2. verb. Aufl. Tübingen. Mohr. 1909.

**R. A. Armstrong,** Gott u. d. Seele. Nach d. 4. engl. Ausg. übers. von Alma Titius. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht. 1909. 2.—.

**G. Runze,** Religion und Geschlechtsliebe. Halle a. S. Marhold. 1909. 1.—.

**E. L. Schmidt:** Schopenhauer u. d. Mystik ebd. 1909. —.50.

**G. Mix,** Z. Reform d. theol. Studiums. München. Lehmann. 1908. 1.20.

**J. Verweyn.** D. Tat im Ganzen d. Philos. Heidelberg. Winter. 1908. —.80.

**Hauptströmungen in d. Gesch. d. ev. Kirche.** 3 Vortr. v. Rolffs, Gastrow, Grethen. Hildesheim. Helmke. 1909. —.60.

**K. Jungmann.** René Descartes. E. Einf. i. s. Werke. Leipzig Eckardt. 1908.

**E. Schneider.** F. Chr. Baur i. s. Bedtg. f. d. Theologie. München. Lehmann. 1909. 6.—. 7.—.

**Handbuch z. NT.** Herausg. v. H. Lietzmann. Tübingen. Mohr.
An die Korinther II erklärt v. H. Lietzmann. — Prakt. Ausleg. d. Johannes v. F. Niebergall je 1.20.

**Th. Lindner.** Weltgeschichte seit der Völkerwanderung. 6. Band. D. neue europ. Staatensyst. Absolut u. Merkantismus. D. geist. Befreiung u. d. Aufklg. Asien u. Afrika. Stuttgart u. Berlin. Cotta. 1909. 5.50.

**E. Riggenbach.** Bibelglaube und Bibelforschung. Neukirchen. Buchhandlg. d. Erziehgs.vereins.

**K. Böhmer.** Grundsätze f. eine wirkl. Verdeutschung d. heil. Schrift. Stuttgart. Kielmann. 1909. —.60

**Naturstudien f. Jedermann.** Godesberg. Natw. Verlag. 1. Heft. P. Gruner. Stoff und Kraft. — 2. Heft. E. Dennert. D. Zelle ein Wunderwerk. Je —.20.

**F. W. Förster.** Sexualethik u. Sexualpädagogik. Kempten. Kösel. 3. Aufl. 1909. 2.40. 3.—

**A. Pauli.** Auf d. Spur d. Lebens. Tagebuch eines jung. Theol. München. Beck. 1909. 2.25.

**E. D. Starbuck.** Religionspsychologie. 1. Band. Dtsch. v. F. Beta. Leipzig. Klinkhardt. 1909. 4.—. 5.—.

**P. Volkmann.** Materialist. Epoche u. monist. Bewegung. Leipzig. Teubner. 1909. 1.—.

**W. Windelband.** D. Philos. im deutsch. Geistesleben d. 19. Jahrh. Tüb. Mohr. 1909. 2.—. 2.80.

**R. Otto.** Goethe u. Darwin. Darwinismus u. Rel. Göttingen. Vandenhoeck & Rupr. 1909. —.75.
**R. Eucken.** Hauptprobleme d. Rel.-Phil. d. Gegenw. 3. Aufl. Berlin. Reuther & R. 1909. 2.40.
**O. Quast.** Haeckels Weltanschg. E. krit. Bericht. Essen. Hülsmann. 1909. 1.—.
**Aus Natur u. Geisteswelt.** Leipzig. Teubner. J. Rehmke. D. Seele d. Menschen. 3. Aufl. — O. Böckel. D. deutsche Volkssage.
**K. Muth.** D. Wiedergeburt d. Dichtung aus d. rel. Erlebnis. Kempten. Kösel. 1909. 1.80.
**K. Weidel.** Jesu Persönlichkeit. E. psychol. Studie. Halle a. S. Marhold. 1908. 1.—.

---

**Preisaufgabe:** Die Kantgesellschaft (Geschäftsführer Prof. Dr. H. Vaihinger-Halle) hat soeben eine vierte Preisaufgabe ausgeschrieben mit einem 1. Preis von 1500 Mk. und einem 2. Preis von 800 Mk. Die Mittel hierzu haben 174 Schüler, Freunde und Verehrer von Professor R. Stammler-Halle, aufgebracht. Die Preisaufgabe ist formuliert von Professor Stammler, welcher zugleich mit Professor Huber-Bern und Professor Natorp-Marburg Preisrichter ist. Das Thema dieser „Rudolf Stammler-Preisaufgabe" lautet: „Das Rechtsgefühl, erkenntniskritisch und psychologisch untersucht, seinem Auftreten nach in der Geschichte der Rechtsphilosophie erörtert und in seiner Bedeutung für Theorie und Praxis des heutigen Rechts dargelegt". Die näheren Bestimmungen sind gratis und franko zu beziehen von Dr. Jörges-Halle a. S., Seelenerstraße.